FERNANDO CAMACHO

LA PROCLAMA DEL REINO

Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5,3-10)



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Mi sincero agradecimiento al Dr. Juan Mateos, profesor del Pontificio Instituto Oriental de Roma, por su valiosa ayuda y continuo estímulo en la elaboración de este trabajo.

Agradezco también a los grupos cristianos de La Pañoleta, Coca de la Piñera y El Carambolo, de Camas (Sevilla), la "lección magistral" que durante estos años he recibido de ellos sobre la práctica de las Bienaventuranzas.

Depósito legal: BU: 42 - 1987 ISBN: 84-7057-405-8

Printed in Spain

Imprenta de Aldecoa. Diego de Siloe, 18. 09002 Burgos

A MIS PADRES

CONTENIDO

INTRODUCCION

III. *ANALISIS SEMANTICO DE MT 5,3-10*

IV. *EXEGESIS DE LAS BIENAVENTURAZAS DE MATEO*

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.º Crónicas
2 Cr	2.º Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lv	Levítico
1 Mac . . .	1.º Macabeos
2 Mac . . .	2.º Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Miq	Miqueas
Mt	Mateo
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.º Reyes
2 Re	2.º Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sant	Santiago
1 Sm . . .	1.º Samuel
2 Sm	2.º Samuel
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

OTRAS SIGLAS UTILIZADAS

AER	"American Ecclesiastical Review"
AnalBib	"Analecta Biblica"
ATD	Das Alte Testament deutsch
AV	"Anales Valentinos"
BeO	Bibbia e Oriente
BF	Biblia y Fe
Bib	"Biblica"
BibLeb	"Bibel und Leben"
BibSt	Biblische Studien
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BndM	"Benediktinische Monastschrift"
BS	Bibliotheca sacra
BT	The Bible Translator
BTod	The Bible Today
BulAGB	"Bulletin de l'Association G. Budé"
BVC	"Bible et vie chrétienne"
BZ	"Biblische Zeitschrift"
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CB	"Cultura bíblica"
CJ	"Classical Journal"
ColDTor	Collationes dioecesis Tornacensis
Comm	"Communio"
Con	"Concilium"
DB	Dictionaire de la Bible
DBSup	Dictionaire de la Bible. Supplément
DGlOr	Dienender Glaube für Ordensfrauen
DTC	Dictionaire de théologie catholique
EBib	Études bibliques
EncCat	Enciclopedia Cattolica
EstBib	"Estudios bíblicos"
EstEc	"Estudios Eclesiásticos"
EStM	Échos de Saint Maurice
EtEv	Études Évangéliques
ETL	"Ephemerides Theologicae Lovanienses"
EvT	"Evangelische Theologie"
ExpTim	"Expository Times"
FBJ	Fascicules de la Bible de Jerusalem
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HarvTR	"Harvard Theological Review"
HBk	Herders Bibelkommentar: Die heilige Schrift für das Leben erklärt
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HomB	Homiletica en Biblica

IEJ	"Israel Exploration Journal"
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HUzT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Inter-
Int	pretation
JBL	"Journal of Biblical Literature"
JBR	"Journal of Bible and Religion"
JR	"Journal of Religion"
Jud	Judaica
KD	Kerygma und Dogma
KStu	Königsteiner Studien
LUA	Lunds universitets aorsskrift
LumVi	"Lumière et vie"
MA	"Misión abierta"
MNTC	Moffatt New Testament Commentaires
NBE	Nueva Biblia Española
NRT	La nouvelle revue théologique
NT	Novum Testamentum
NTD	Das Neuen Testament deutsch
NThTij	Nederlands theologisch Tijdschrift
NTRG	New Testament Reading Guide
NTS	New Testament Studies
PdV	Parole di Vita
PG	Patrologia graeca (J. Migne)
PGD	Pelican Gospel Commentaries
PL	Patrologia latina (J. Migne)
RB	Revue biblique
REsp	Revista de Espiritualidad
RevDTour	Revue diocésaine de Tournai
RevExp	Review and Expositor
RevistB	Revista bíblica
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivB	Rivista biblica
RQ	Restoration Quarterly
RScRel	Revue des sciences religieuses
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RstaB	Revista bíblica con sección litúrgica
RTP	Revue de théologie et de philosophie
Sal	Salmanticensis
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
ScCat	La Scuola Cattolica
SE	Studia Evangelica
SJT	"Scottish Journal of Theology"
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StuS	Studi Sociali
Tab	Tabor
ThHkNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TGl	"Theologie und Glaube"
TPQ	"Theologische-Praktische Quartalschrift"

TQ	"Theologische Quartalschrift"
TS	Theological Studies
TToday	Theology Today
TW	The Way
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, dirigido por G. Kittel y G. Friedrich
TZ	"Theologische Zeitschrift"
VD	Verbum Domini
VS	Verbum salutis
VSpir	"Vie spirituelle"
VTh	Vox Theologica
WMzANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	"Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft"
ZNW	"Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft"
ZTK	"Zeitschrift für Theologie und Kirche"
ZWT	"Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie"

INTRODUCCION

Las bienaventuranzas evangélicas (Mt 5,3-10; Lc 6,20-23), que introducen las páginas más sublimes del Nuevo Testamento [1], constituyen la cima de la predicación de Jesús acerca del reino de Dios y su incidencia en la vida de los hombres. Son el fermento que hace posible en la historia el dinamismo y las exigencias del reino, mostrando a los hombres de todos los tiempos, frente a cualquier otro programa humano, dónde radica, según el proyecto de Dios, la verdadera felicidad y poniendo de manifiesto cuáles son las relaciones humanas que permiten experimentar la solicitud, presencia y paternidad de Dios.

1. *Las bienaventuranzas, inspiradoras de la reflexión teológica y animadoras de la praxis cristiana*

Resaltar la importancia de las bienaventuranzas evangélicas en la vida y la obra de la Iglesia resulta, por evidente, innecesario. Desde los primeros tiempos del cristianismo, las bienaventuranzas han sido objeto de estudio y reflexión no sólo de los Padres, sino también de los más importantes escritores eclesiásticos. Buena prueba de ello, por lo que respecta a las bienaventuranzas mateanas, lo constituyen los comentarios a las mismas de Clemente de Alejandría en sus *Stromata* [2], de Gregorio de Nysa en su *De Beatitudinibus* [3], de Agustín en su *De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum* [4], o de León Magno en sus *Sermones* [5]; así como de Hilario de Poitiers [6], de Juan Crisóstomo [7], de Cirilo de Alejandría [8], o de Jerónimo [9] en sus comentarios al Evangelio de Mateo. Lo mismo se diga de escritores como Efrén [10], Bonifacio [11], Beda el Venerable [12], Rabano Mauro [13], Arnaldo [14], Teofilacto de Bulgaria [15], Balduino de Canterbury [16], Bernardo de Claraval [17], Eutimio Zigabeno [18], Hugo de San Víctor [19], Pedro de Blois [20], Anselmo de Soisons [21], Teófanes Cerameus [22] o Tomás de Aquino [23], que en sus obras teológicas dedican estudios especiales a las bienaventuranzas mateanas o las comentan en sus sermones y homilías con ocasión de la Festividad de Todos los Santos, o en sus comentarios al Evangelio de Mateo.

A todo lo largo de la historia del cristianismo las bienaventuranzas, como compendio del ideal evangélico, han desempeñado un papel primordial en la creación de innumerables órdenes y congregaciones religiosas, han inspirado muchas de las reformas llevadas a cabo en la institución eclesial y han constituido siempre la meta a alcanzar para todo creyente comprometido con el evangelio. No en balde han sido consideradas desde los inicios del cristianismo como la quintaesencia del evangelio; como la nueva ley del Reino o el nuevo decálogo, o como la suprema expresión de la nueva alianza sellada con la sangre de Jesús.

2. *Las bienaventuranzas y la exégesis contemporánea*

Desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días, el interés por las bienaventuranzas evangélicas no ha decaído jamás, de ahí que, ciñéndonos sólo al campo de las mateanas, nuestro siglo haya conocido una profusión de trabajos de todo tipo dedicados al estudio de las mismas.

Considerados en su conjunto, esos trabajos fluctúan entre una concepción moralizante o espiritualista de las bienaventuranzas mateanas, algunos de cuyos exponentes ven en cada una de ellas la exaltación de una virtud o de una disposición interior, y una interpretación, más o menos matizada, que pone el acento en sus implicaciones sociales. Del mismo modo, la opinión de los autores varía respecto al cumplimiento de las promesas contenidas en cada macarismo: para unos, ese cumplimiento se sitúa en el futuro transhistórico; para otros, se conecta, de una forma más o menos restringida, con la realidad intrahistórica.

Aunque, por los resultados alcanzados, sea difícil trazar una evolución progresiva en el tratamiento del tema, sí puede apreciarse cómo dichos trabajos se van enriqueciendo con el estudio acerca de las fuentes de las bienaventuranzas mateanas, con la aplicación a las mismas de los métodos de la historia de las formas o de la redacción y con una mayor atención a las alusiones al Antiguo Testamento que encontramos dentro de ellas y a la relación con determinados textos del judaísmo intertestamentario y rabínico.

Entre todos esos trabajos hay que dejar constancia [24] del tratamiento que las bienaventuranzas mateanas reciben en los comentarios clásicos al Evangelio de Mateo de Th. Zahn [25], H. L. Strack - P. Billerbeck [26], A. H. M'Neile [27] o M.-J. Lagrange [28], en los más recientes de A. Schlatter [29], E. Lohmayer [30], P. Gaechter [31], o P. Bonnard [32], y en los todavía más próximos de E. Klostermann [33], W. Grundmann [34], J. Radermakers [35], E. Schweizer [36],

L. Sabourin[37] o I. Gomá[38]; de las aportaciones que sobre ellas encontramos en los estudios acerca del Sermón de la Montaña realizados por G. Friedländer[39], K. Bornhäuser[40], P. Fiebig[41], Th. Soiron[42], J. Jeremias[43], G. Eichholz[44], W. D. Davies,[45], W. Knörzer[46] o G. Miegge[47]; del todavía reciente artículo de Chr. Michaelis[48] sobre las fuentes de las bienaventuranzas evangélicas, de los más recientes aún de E. Schweizer[49] y H. D. Betz[50] sobre la historia de su "forma" o género literario, de los también próximos de G. Braumann[51] y H. Frankemölle[52] acerca de la historia de su redacción; del artículo de G. Buccellati[53] sobre la relación entre las Bienaventuranzas evangélicas y la tradición sapiencial mesopotámica; así como del estudio de J. M. Rife[54] sobre las relaciones existentes entre las bienaventuranzas mateanas y el texto de los LXX.

Asimismo, de entre los estudios sobre las Bienaventuranzas evangélicas, es preciso destacar cronológicamente el realizado por H. Leiseganz[55]; los artículos de W. M. Macgregor[56], L. Pirot[57], A. Romeo[58] y J. W Bowman[59]; el estudio de E. Percy[60]; los artículos de F. Buchholz[61] y C. H. Dodd[62]; el trabajo de N. Walter[63]; la ponencia leída por G. Strecker[64] en la 21 sesión de las Jornadas Bíblicas de Lovaina; los artículos de N. Dayez-Th. Snoy[65] y J. Salguero[66]; el trabajo de G. L. Lawlor[67]; las páginas que G. Rouiller-M.-Ch. Varone[68] dedican a las Bienaventuranzas en su estudio sobre el Evangelio de Mateo; el artículo de B. M. Newman[69]; los libros que J. M. López Melús[70] ha consagrado al estudio del tema; el reciente artículo de F. Lage[71]; y, finalmente, el número monográfico que la revista "Biblia y Fe" dedicó a las Bienaventuranzas en 1983.

A esta sucinta reseña de las principales publicaciones que, en nuestro siglo, han abordado el estudio de las bienaventuranzas evangélicas, hay que añadir la larga lista de artículos en los que se analiza una sola de las bienaventuranzas mateanas. Destaco entre ellos, por orden cronológico de aparición, los de A. Steinmann[72], J. Böhmer[73], R. Ejarque[74], V. Macchioro[75], F. Salvoni[76], G. Feuillet[77], G. Lattey[78], A. Descamps[79], F. C. Grant[80], J. Casabona[81], E. Delebecque[82], D. Flusser[83], P. Vermotte[84], E. Best[85], F. J. MacGarrigle[86], S. Légasse[87], V. Vattioni[88], V. Rodzianko[89], G. Schwarz[90] y J. Sancho Andreu[91], dedicados al esclarecimiento del sujeto del primer macarismo; los de W. E. P. Cotter[92], W. K. Lowther Clarke[93], G. P. Baker[94], A. González[95], A. Colunga[96], F. Spadafora[97], J. S. Croatto[98] y D. Losada[99], acerca del sentido de la bienaventuranza de los πραεῖς; los de J. M. Bover[100], E. von Raczeck[101], F. Spadafora[102], G. N. Lammen[103] y H. Rusche[104], sobre el cuarto macarismo; el de K. J. Foremann[105],

sobre el quinto; los de A. Jones[106], R. Koch[107], A. George[108] y B. Prete[109], sobre el sexto; los de B. W. Bacon[110], H. Reinelt[111], S. Di Giordi[112] y F. Brändle[113], sobre el séptimo; y los de J. A. Scott[114] y G. H. Ranson[115], sobre el octavo.

Mención especial merecen los trabajos de J. Dupont sobre las bienaventuranzas evangélicas, tanto los artículos que ha publicado sobre ellas[116], especialmente los referentes al primer macarismo mateano, como, sobre todo, los tres importantísimos libros que, bajo el titulo genérico *Les Béatitudes*, ha consagrado al estudio de las mismas[117]. En el primero, publicado en 1954, corregido y aumentado en la edición de 1958 y reimpreso en 1969, aborda los problemas literarios que plantean las dos versiones de las bienaventuranzas evangélicas. En el segundo (1969), estudia las de Lucas, especialmente la primera y la última, poniendo de relieve la relación entre el mensaje de las Bienaventuranzas y el resto de la predicación de Jesús. El tercero (1973) está dividido en dos partes: en la primera, analiza la versión lucana de las Bienaventuranzas; en la segunda, la versión de Mateo, estudiando detenidamente tanto aquellos macarismos en los que coincide con Lucas, como aquellos otros que le son propios. Estas tres obras de Dupont tienen un extraordinario valor, no sólo porque constituyen el estudio más completo que se ha hecho sobre el tema, sino también por la amplitud y rigor del aparato crítico que las acompaña, en donde el autor recoge y analiza la mayor parte de las opiniones emitidas hasta entonces sobre esta materia. De hecho, los estudios posteriores de las Bienaventuranzas remiten continuamente a esta cantera.

3. *Oportunidad de un nuevo estudio sobre las Bienaventuranzas*

Ante este panorama, puede resultar sorprendente la presentación de un nuevo estudio sobre las bienaventuranzas mateanas. Sin embargo, una serie de razones justifican, a mi juicio, la oportunidad de tal empresa:

1) La *falta tan acusada de unanimidad* entre los exegetas al determinar el sentido de la mayor parte de los sujetos de cada bienaventuranza; esto permite sospechar que la subjetividad ha podido desempeñar un papel excesivo a la hora de la interpretación, e invita a un análisis más riguroso y objetivo del texto en cuestión.

2) Con independencia de las posibles fuentes de las bienaventuranzas evangélicas, el texto de los macarismos mateanos

(Mt 5,3-10) constituye una unidad literaria, enmarcada por la inclusión existente entre el primero y el último [118]. Los estudios sobre las bienaventuranzas de Mateo se centran de tal modo en la exégesis de cada macarismo que *se echa de menos una interpretación global* de los mismos, que ponga de relieve las relaciones existentes entre ellos.

3) Los resultados de los estudios realizados no parecen corresponder plenamente con la importancia que se reconoce al pasaje en cuestión. No basta considerar, sin más, las bienaventuranzas mateanas como la nueva ley, el nuevo decálogo, la nueva alianza o la carta magna del reino [119]; tales atribuciones *hay que profundizarlas mediante un estudio riguroso*, para que no se queden en retórica. Es necesario, pues, avanzar en la interpretación teológica que, coherente con la exégesis de cada macarismo, ponga de manifiesto la validez de esas y otras posibles atribuciones.

4) Como ya he indicado, el estudio de las Bienaventuranzas mateanas se ha ido enriqueciendo con la aplicación a las mismas de los métodos histórico-críticos de análisis de textos y con una mayor atención a la relación entre el texto evangélico y la tradición cultural judía. Pero *estaba todavía sin realizar un análisis semántico* de los macarismos mateanos que fijara los semas nucleares que componen los diferentes lexemas del texto en cuestión, determinara sus clasemas y semas ocasionales y estableciera los respectivos semenas. De este modo, el sentido de los términos empleados por el evangelista quedaría determinado con mayor precisión, facilitando así una exégesis más objetiva de cada macarismo. Este trabajo pretende cubrir esa laguna aplicando al texto de las Bienaventuranzas mateanas el método de análisis semántico elaborado por el profesor Juan Mateos junto con algunos de sus colaboradores [120], por estimar que, mediante dicho análisis, es posible aún aportar alguna novedad al estudio de nuestro tema.

Expuestas las razones que justifican este trabajo, queda claro el *objetivo del mismo: un análisis semántico del texto mateano de las bienaventuranzas, que ayude a establecer con mayor precisión el sentido de cada macarismo, las relaciones existentes entre ellos y la significación teológica de los mismos* [121].

4. *Metodología*

El análisis textual de las bienaventuranzas mateanas, de que es objeto este trabajo, comprende los siguientes pasos:

1. Delimitación justificada del texto en cuestión.
2. Análisis gramatical y literario del mismo.
3. Análisis semántico.
4. Exégesis de cada macarismo.
5. Relaciones existentes dentro del texto.
6. Significación teológica del conjunto de las bienaventuranzas.

El análisis comienza, pues, por una delimitación justificada del pasaje de Mateo que se pretende estudiar, con el fin de establecer su unidad. Como el Sermón de la Montaña se abre en Mt con las bienaventuranzas, es preciso, además, estudiar previamente la introducción al Sermón, ya que ella nos ofrece el marco en el que el evangelista las inserta. Por esta razón, se requiere delimitar también dicha introducción y analizar su estructura gramatical y su contenido.

Supuesto este primer paso, el segundo consiste en analizar el texto de las bienaventuranzas desde el punto de vista gramatical y literario. Esta tarea no ofrece mayores dificultades, dado que el estilo es muy homogéneo y que en cada una de ellas se repite prácticamente la misma construcción. Sin embargo, este análisis pondrá de relieve una serie de elementos que son claves para captar el sentido global de los macarismos mateanos [122].

El tercer paso consiste en el análisis semántico. Para realizarlo, se analiza el léxico empleado por Mt a base de los datos filológicos que proporcionan los diversos diccionarios, léxicos, enciclopedias y demás instrumentos de trabajo. Los términos que utiliza el evangelista quedan así enmarcados en su historia literaria, con objeto de apreciar los diferentes sentidos que, a lo largo de ella, van cobrando. De este modo, se alcanza una comprensión de esos términos, que permitirá determinar los semas propios de cada uno de ellos. Basándose en estos datos, el análisis semántico se realiza partiendo de la fórmula semántica. Dicha fórmula se establece determinando las diversas especies semánticas ("entidad", "atributo", "hecho", relación" y "determinación") que se encuentran en el lexema y las relaciones que éste exige. Los semas nucleares genéricos se establecen aplicando las categorías semánticas a cada una de las especies y relaciones que constituyen la fórmula; es decir, las categorías "modo", "tiempo", "aspecto", "voz", "género" y "número" a nivel lexemático. Los semas nucleares específicos se determinan por comparación con otros lexemas del mismo campo semántico [123].

La fórmula queda así desarrollada mediante la ordenación jerárquica de los semas nucleares propios de cada lexema; los

define atendiendo a dicha ordenación; señala sus diferentes clasemas o semas categoriales (aplicación de las categorías a nivel morfemático); determina, mediante el análisis específico de cada macarismo, los semas ocasionales que el texto añade al núcleo sémico de cada lexema, enriqueciéndolo o modificándolo (nivel sintagmático); y, así, se van constituyendo los distintos sememas.

Teniendo en cuenta estos tres pasos, se puede, a continuación, abordar la exégesis de cada macarismo (cuarto paso).

Finalmente, es necesario descubrir las relaciones que estructuran el conjunto del texto (quinto paso) para, desde ellas, y reasumiendo todos los datos proporcionados por el análisis anterior, poder sistematizar y desentrañar el significado global y teológico de las bienaventuranzas de Mateo (sexto paso).

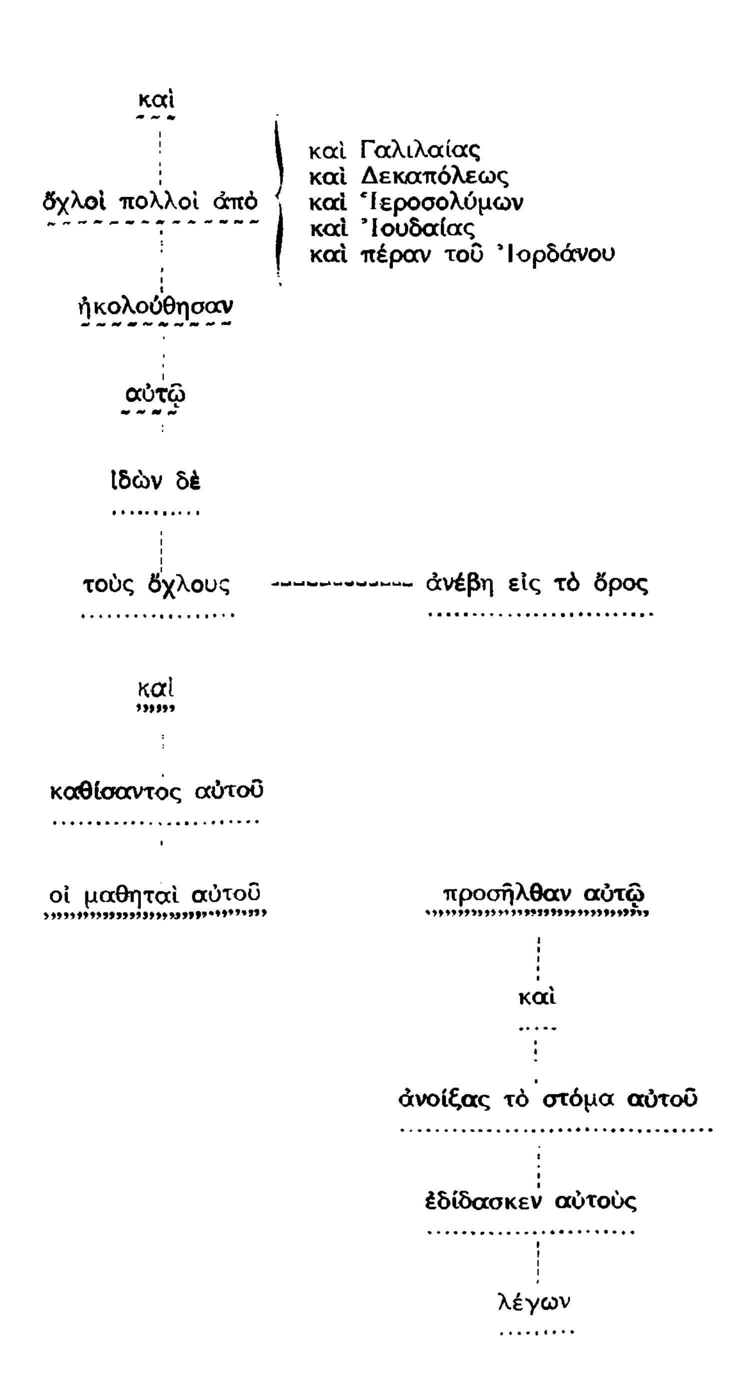
Mediante estos análisis sucesivos, y aprovechando las aportaciones de los diversos autores que me han precedido en el estudio del tema, se pretende llegar a un mayor esclarecimiento y precisión del sentido y contenido de las bienaventuranzas de Mateo, haciendo posible una nueva visión y comprensión de las mismas.

I

LOS VERSICULOS INTRODUCTORIOS AL SERMON
(Mt 4,25 - 5,2)

El Sermón de la Montaña (Mt 5-7) comienza con las Bienaventuranzas (Mt 5,3-10); sin embargo, es preciso estudiar la introducción general al Sermón, por constituir ésta su contexto precedente inmediato. Dicha introducción, como se probará más adelante, se extiende desde Mt 4,25 a 5,2. He aquí el texto griego organizado, de modo que pueda apreciarse con claridad el movimiento de los distintos personajes dentro de él *.

* El subrayado - - - - - - - - corresponde a la actividad del gentío. El subrayado ...., a la actividad de Jesús. El subrayado ,,,,,,,,,,,,,,,,,,,, a la de sus discípulos.


καὶ
ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ
καὶ Γαλιλαίας
καὶ Δεκαπόλεως
καὶ Ἱεροσολύμων
καὶ Ἰουδαίας
καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου
ἠκολούθησαν
αὐτῷ
Ἰδὼν δὲ
τοὺς ὄχλους
ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος
καὶ
καθίσαντος αὐτοῦ
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
προσῆλθαν αὐτῷ
καὶ
ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ
ἐδίδασκεν αὐτοὺς
λέγων

1. *Delimitación*

Las ediciones griegas del Nuevo Testamento consideran, en general, Mt 5,1-2 como la introducción al Sermón de la Montaña[124]. Sin embargo, del examen del texto se concluye que también Mt 4,25 forma parte de esa introducción. He aquí las conexiones existentes en el texto:

1. El artículo τούς, que determina a ὄχλους en 5,1, es anafórico y remite a la expresión ὄχλοι πολλοί de 4,25. En consecuencia, la conjunción δέ (5,1) no separa perícopas; en este lugar indica primariamente la alternancia de sujetos. De este modo, el participio ἰδών (5,1) designa la toma de conciencia, por parte de Jesús, del fenómeno descrito en 4,25.

2. Mt 4,24a, que señala el resultado de la actividad de Jesús descrita en 4,23, tiene una especificación geográfica: εἰς ὅλην τὴν Συρίαν, que no se corresponde exactamente con la de 4,25 (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου).

3. Mientras que προσήνεγκαν y ἐθεράπευσεν, de 4,24b, son aoristos efectivos, porque los verbos προσφέρω y θεραπεύω son lexemas resultativos[125], el aoristo ἠκολούθησαν, de 4,25, por ser ἀκολουθέω un lexema complejo (estático/dinámico)[126] y encontrarse en la sucesión narrativa, tiene aspecto incoativo. Por consiguiente, el aoristo ἐθεράπευσεν marca el final del suceso narrado en 4,24, mientras el aoristo ἠκολούθησαν de 4,25, señala el comienzo de un nuevo suceso.

4. En 4,24b, llevan a Jesús enfermos de todas clases y él los cura; en 4,25, entre la multitud que le sigue, no se habla ni de enfermos ni de curaciones.

5. Mt 4,25 forma, además, una inclusión quiástica con 8,1, texto que pone fin al Sermón de la Montaña:

4,25: ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί...
5,1: ...ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος
8,1: Καταβάντος δὲ αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ὄρους
ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.

Así pues, el artículo anafórico τούς, que conecta estrechamente 5,1 a 4,25; la nueva concreción geográfica (4,25) respecto a la precedente (4,24a); el aoristo incoativo ἠκολούθησαν (4,25); la ausencia de los personajes y acciones que se describen en 4,24b; y la inclusión formada entre 4,25 y 8,1, muestran con toda claridad que Mt 4,25 pertenece a la introducción del Sermón de

la Montaña[127]. Dicha introducción comprende, por tanto, Mt 4,25-5,2.

A partir de 5,3 se pasa del estilo narrativo al directo. Este versículo señala, pues, el comienzo propiamente dicho del Sermón.

2. *Contexto precedente* (Mt 4,23-24)[128]

En 4,23 Mateo traza un resumen de la primera actividad de Jesús, indicando que éste recorría toda Galilea (καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ Γαλιλαίᾳ):

- enseñando en sus sinagogas (διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν),
- predicando la buena noticia del reino (καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας),
- y curando toda clase de enfermedades (καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ).

Jesús, pues, realiza una doble actividad por Galilea:

1) De palabra: διδάσκων - κηρύσσων
2) De obra: θεραπεύων[129].

En 4,24a se constata el resultado de dicha actividad: la fama de Jesús se extiende por toda la Siria (καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν). La precisión εἰς ὅλην parece indicar que el evangelista se refiere a la provincia romana de Siria[130], que rebasaba las fronteras judías[131].

La propagación de la fama de Jesús provoca un doble fenómeno:

1. Mt 4,24b: traen a Jesús enfermos de todas clases y él los cura (καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας... καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς); consecuencia implícita de que se ha extendido por toda Siria la fama de su actividad taumatúrgica. Jesús aparece como centro de atracción (estático), que provoca un movimiento hacia él.

2. Mt 4,25: una gran multitud echa detrás de Jesús (καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας...). Jesús aparece en movimiento (dinámico), suscitando un movimiento tras él.

1. *Seguimiento masivo en pos de Jesús*

Mt 4,25, como ya se señaló al delimitar la introducción al Sermón, describe un fenómeno distinto al del versículo anterior[132], tal como lo prueba:

1. El aoristo incoativo ἠκολούθησαν, que encabeza la descripción[133].

2. La diferencia temática entre 4,25 (seguimiento) y 4,24b (curaciones).

3. La diferente especificación geográfica. Si con la expresión εἰς ὅλην τὴν Συρίαν (4,24a) Mateo quiere designar, como parece obvio, toda la provincia romana de Siria, los enfermos que afluyen hacia Jesús (4,24b) provendrían de toda esa provincia; en cambio, el seguimiento multitudinario en pos de él (4,25) quedaría restringido a gentes procedentes de determinadas comarcas de dicha provincia ("Siria", demasiado grande): unas netamente judías (τῆς Γαλιλαίας, Ἱεροσολύμων y Ἰουδαίας)[134] y otras con población predominantemente pagana (Δεκαπόλεως y πέραν τοῦ Ἰορδάνου)[135]. En el caso de que εἰς ὅλην τὴν Συρίαν designará únicamente el país de Siria, las comarcas enumeradas en 4,25 quedarían en gran parte fuera de los límites de dicho país ("Siria", demasiado pequeña). Ni de una forma ni de otra ambas especificaciones geográficas pueden identificarse.

En cuanto a la estructura gramatical de Mt 4,25, el versículo comprende una sola oración que consta de los siguientes elementos: conjunción (καί), que indica sucesión temporal; sujeto indeterminado (ὄχλοι)[136], con un atributo (πολλοί) y un complemento circunstancial de origen (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ...); verbo en aoristo (ἠκολούθησαν) con aspecto incoativo, y término de la acción (αὐτῷ).

Por tanto, Mt 4,25 describe el siguiente fenómeno: un número considerable de personas (ὄχλοι πολλοί)[137], procedentes de algunas comarcas de la provincia romana de Siria (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ...), convergen hacia Jesús por propia iniciativa y expresan, mediante el seguimiento (ἠκολούθησαν αὐτῷ), cierta adhesión a él.

2. *Clase de seguimiento del gentío*

Si se compara el seguimiento del gentío, descrito en 4,25, con el relato paradigmático de Mt 4,18-22, acerca de la vocación de los primeros discípulos, el contraste no puede ser más acusado.

En Mt 4,18-22 se constata lo siguiente:

1. Es Jesús quien toma la iniciativa (vv. 18-19a: περιπατῶν... εἶδεν δύο ἀδελφοὺς... καὶ λέγει αὐτοῖς; v. 21: καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφοὺς... καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς).

2. Invita a adherirse a su persona (v. 19b: δεῦτε ὀπίσω μου), para llevar a cabo la misión que él establece y para la cual él prepara (v. 19c: καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων).

3. Seguirle, esto es, responder positivamente a su invitación, supone la ruptura con el modo de vida anterior al llamamiento (v. 20: οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ; v. 22: οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αυτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ).

En cambio, en el seguimiento multitudinario de Mt 4,25, la iniciativa no corresponde a Jesús, no se consigna la misión, ni aparece tampoco la ruptura, por parte de la muchedumbre, con su modo de vida anterior. Sólo existe una adhesión vaga e indeterminada a Jesús, expresada en el hecho de seguirle [138].

3. *El carácter simbólico de la especificación geográfica*

La enumeración geográfica de 4,25 tiene como centro a Jerusalén y se organiza mediante la correspondencia norte-sur entre las cuatro comarcas consignadas: a Galilea (norte) le corresponde Judea (sur), a la Decápolis (norte) le corresponde la Transjordania (sur).

Por su lugar de procedencia podría pensarse que la muchedumbre de 4,25 proviene tanto del judaísmo como del mundo gentil, pero, a tenor de 7,28-29, se trata para el evangelista de una multitud judía [139]. De este modo, el gentío que sigue a Jesús se convierte en una representación del pueblo de Israel [140]. A la luz de la distinción que el texto establece entre muchedumbre y discípulos (5,1), de la invitación universal que suponen las Bienaventuranzas y del modo de vida que el Sermón propone como característico de la comunidad cristiana, la intencionalidad teológica de Mt es manifiesta: la pertenencia a Israel no basta para el seguimiento a Jesús ni es fuente de ningún privilegio [141].

En resumen, la introducción al Sermón de la Montaña comienza describiendo el seguimiento masivo de que es objeto Jesús (4,25). Este fenómeno tiene dos características:

1) Supone un seguimiento diferente del de los primeros discípulos (cf. 4,18-22).

2) La procedencia del gentío hace de éste una representación del pueblo de Israel.

MATEO 5,1

1. *Estructura gramatical*

Mt 5,1 [142], como ya se señaló al delimitar la introducción al Sermón, se encuentra estrechamente relacionado con 4,25:

1. Por la mención de τοὺς ὄχλους, ya que τοὺς es un artículo anafórico que hace referencia al término ὄχλοι de Mt 4,25 [143].

2. Por medio de la partícula δέ que, en virtud de lo anterior, indica la alternancia de sujeto [144].

El versículo menciona *cuatro acciones,* tres de las cuales (ἰδών, ἀνέβη y καθίσαντος) corresponden a Jesús y la cuarta (προσῆλθαν), a sus discípulos.

La *primera acción* tiene los siguientes elementos: conjunción adversativa (δέ); sujeto implícito (Jesús); participio aoristo de aspecto puntual (ἰδών); y objeto (ὄχλους) determinado (τούς) que, por razón del artículo, se refiere a ὄχλοι πολλοί de 4,25.

La acción expresa, por tanto, la toma de conciencia, por parte de Jesús (ἰδὼν δέ), del fenómeno descrito en 4,25 [145].

La *segunda acción* está compuesta de: sujeto implícito (Jesús); aoristo efectivo (ἀνέβη); relación direccional (εἰς); y término (ὄρος) determinado (τό).

Esta acción (subir al monte) constituye la reacción de Jesús al caer en la cuenta (ἰδών) de que le sigue un gran gentío.

La *tercera acción* consta de: sujeto agente (αὐτοῦ = Jesús) y participio aoristo de aspecto ingresivo (καθίσαντος), connotando permanencia. Ambos elementos forman un genitivo absoluto [146] temporal.

La acción de sentarse, que ejecuta Jesús, no está necesariamente ligada a la enseñanza. De hecho, es el único caso, en Mt, en que este verbo introduce una enseñanza de Jesús. Tampoco el verbo estático κάθημαι, del que καθίζω es ingresivo, se usa en Mt específicamente para la actividad de enseñar (cf. 15,29) [147]. En 5,1 podría significar el preludio de una larga enseñanza [148], aunque no puede descartarse a priori un sentido teológico.

La *cuarta acción* está formada por: conjunción copulativa (καί); sujeto (μαθηταί) determinado (οἱ); genitivo posesivo

(αὐτοῦ) con carácter anafórico (= Jesús)[149]; aoristo efectivo (προσῆλθαν)[150]; y término (αὐτῷ = Jesús).

Después que Jesús sube al monte, y una vez sentado, se produce el movimiento de aproximación hacia él de sus discípulos[151], movimiento que, como lo indica el aoristo efectivo (προσῆλθαν), llega a su término.

2. *Localización de la escena*

Desde 5,1 a 8,1 la escena se localiza en "el monte" (τὸ ὄρος). Llama la atención que el término ὄρος esté determinado ya que ni el texto ni el contexto establecen explícitamente de qué monte se trata. Los autores han intentado solucionar esta dificultad de diversas maneras.

a. Soluciones propuestas:

1) La frase ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος es una fórmula ya consagrada para expresar la separación entre Jesús y la gente[152].

2) El evangelista confiere a τὸ ὄρος un carácter simbólico. Los partidarios de esta opinión sostienen que la intención de Mateo, a lo largo del Sermón de la Montaña, es contraponer Jesús a Moisés. De este modo τὸ ὄρος sería símbolo del nuevo Sinai, desde donde Jesús lleva a cabo su revelación[153].

3) Cuando Mateo escribe su Evangelio, era conocido por sus lectores el monte concreto sobre el que Jesús pronunció este discurso[154].

4) El artículo τό es anafórico, se refiere al contexto precedente de Mt 4,18ss. La palabra ὄρος designa, por tanto, uno de los montes pertenecientes a la cadena montañosa que rodea el lago de Genesaret[155].

b. Crítica.

La *primera* posibilidad carece por completo de fundamento. Que la frase ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, de Mt 5,1a, indique la separación de Jesús respecto al gentío, resulta evidente, pero esto no quiere decir que haya de ser considerada como una fórmula ya hecha para expresar tal separación. El único indicio, en el Evangelio de Mateo, en apoyo de esta opinión se encontraría en 14,23, pero en este texto Jesús no se separa de la multitud para subir a un monte, sino que sube a él cuando ya se ha separado del gentío; la separación, por tanto, es previa a su subida y no la subida expresión de separación. Más aún, Mt 15,29-30 señala precisamente lo contrario: Jesús sube a un monte e inmediatamente se congrega en torno a él un gran gentío[156].

La *segunda* posibilidad, el carácter simbólico de τὸ ὄρος, debe apoyarse, en primer lugar, en el valor teológico de este símbolo. Tanto en la cultura judía como en la cultura pagana del tiempo, "el monte" simboliza el lugar de la presencia y actividad divina en contacto con la historia humana[157]. La oposición al Sinaí propuesta por los autores sería, dentro de este marco más amplio, un segundo paso que necesita ser confirmado por el contenido del Sermón.

La *tercera* posibilidad, que los lectores del evangelio conociesen el monte determinado del discurso, supone una conjetura imposible de probar. No merece, por consiguiente, la pena detenerse en ella; basta con haberla reseñado.

La *cuarta*, considerar τό como artículo anafórico, referido a la estancia de Jesús en Cafarnaún (cf. 4,18ss), y, por tanto, interpretar ὄρος como uno de los montes que rodean el lago de Genesaret, no tiene en cuenta el hecho de que Jesús sale de Cafarnaún para recorrer toda Galilea (cf. 4,23), sin que se indique, hasta Mt 8,5, su vuelta a dicha ciudad. Por otra parte, las otras dos veces que aparece εἰς τὸ ὄρος, durante el ministerio de Jesús en Galilea (cf. 14,23; 15,29), se indica explícitamente en el texto que el monte, al que sube Jesús, está situado en las inmediaciones del lago de Genesaret[158]. Por tanto, si en 5,1 Mt quisiera referirse a uno de los montes de las inmediaciones del lago, lo habría indicado expresamente, como en las otras dos ocasiones.

Por consiguiente, la única opinión que justifica el uso del artículo es la segunda expuesta antes, la del valor teológico del monte, como símbolo de la esfera divina en contacto con la historia[159]. Esta interpretación está confirmada por la incongruencia narrativa que presenta el texto: si Jesús hubiera subido a un monte en el sentido propio de la palabra, solamente podrían haberlo escuchado los discípulos que se le acercan antes de su enseñanza (5,1b), no la multitud que, durante ésta, se encuentra al pie del monte y que, sin embargo, también la escucha (7,28-29).

El análisis de las Bienaventuranzas y, más en general, del Sermón, llevará a la conclusión, propuesta por los autores del segundo grupo, de que el monte al que sube Jesús está en oposición con el monte Sinaí, como la figura de Jesús lo está con la de Moisés[160].

3. *Dos grupos en torno a Jesús*

Mt 5,1 presenta dos grupos humanos en torno a Jesús: el gentío (5,1a) y sus discípulos (5,1b). Estos grupos se diferencian

entre sí, según lo expuesto más arriba, por el modo de seguimiento:

1. *Discípulos:* Grupo de personas que, por iniciativa de Jesús y tras renunciar a su forma de vida anterior, han entrado en estado de relación permanente con Jesús, con objeto de poder llevar a cabo la misión que él les asigna y para la cual él los capacita (cf. 4,18-22).

2. *Gentío:* Grupo considerable de personas (ὄχλοι πολλοί), unidas por una misma finalidad (seguir a Jesús), que, por propia iniciativa, se han adherido a Jesús, entrando en estado de relación de proximidad estable con él (ἠκολούθησαν).

El contraste entre los dos grupos salta a la vista: los *discípulos* se presentan como hombres elegidos por Jesús para seguirle y que él reconoce como suyos (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ), mientras la *muchedumbre* constituye una suma de individuos cuyo seguimiento, aunque supone adhesión a Jesús, no es el resultado de una respuesta personal a su invitación, ni comporta cambio de vida[161].

4. *Diversa reacción de Jesús ante ambos grupos*

Mt 5,1 describe un doble movimiento: uno de Jesús con relación al gentío (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος); otro, de los discípulos con relación a Jesús (προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ).

El primero (5,1a), "subió", dibuja un movimiento de alejamiento y expresa la reacción de Jesús ante el seguimiento de que es objeto por parte de la multitud (4,25). Al subir al monte, Jesús interpone una distancia entre él y el gentío[162], rompiendo así la relación de proximidad y compañía que la gente, por cuenta propia, había establecido con él[163].

El *segundo* (5,1b) dibuja un movimiento de acercamiento: los discípulos llegan hasta el lugar del monte donde Jesús permanece sentado y éste se pone a enseñarles (5,2).

Mt, por consiguiente, atribuye a Jesús una doble actitud: frente al gentío que le sigue, reacciona distanciándose de él (5,1a)[164]; frente a los discípulos que se le acercan, enseñándoles (5,2).

El texto contrasta, pues, dos tipos de seguimiento, a cada uno de los cuales corresponde una respuesta distinta por parte de Jesús.

Según eso, la subida de Jesús al monte (movimiento de alejamiento) manifiesta que la relación entre el gentío y Jesús no es recíproca y que el seguimiento multitudinario no crea un

vínculo permanente con él[165]. Como, además, la muchedumbre, según se ha visto, representa, por su lugar de procedencia, al pueblo de Israel, el gesto de Jesús indica que, para ser de los suyos, no basta la pertenencia a Israel, ni tampoco la mera adhesión a su persona.

5. *Confirmación: la praxis de Jesús con las muchedumbres en la primera etapa de su ministerio*

Analizando la relación entre Jesús y la muchedumbre en el primer evangelio, se puede llegar a la conclusión que Mateo establece una evolución en el comportamiento de Jesús respecto al gentío que le sigue. Antes de la misión de los Doce (10,1), aparece un Jesús que, al mismo tiempo que evita toda popularidad (cf. 8,4a; 9,25.30), elude el seguimiento masivo.

Dejando aparte Mt 5,1, en 8,1, al concluir el Sermón de la Montaña, sigue a Jesús un gran gentío; sin embargo, inmediatamente después, cuando lleva a cabo la curación del leproso (8,2-4), la muchedumbre ha desaparecido bruscamente y dicha curación se realiza sin testigos (8,4a). En la lógica narrativa hay que presuponer, pues, que Jesús se separa del gentío y emprende el camino hacia Cafarnaún solo o acompañado únicamente de sus discípulos (cf. 8,14), siendo en ese trayecto en donde se produce el encuentro con el leproso. Más adelante, en 8,18, a la vista de la multitud que lo rodea[166], Jesús se retira a la otra orilla del lago de Genesaret.

Sin embargo, a partir de la misión de los Doce (10,1), si bien Jesús sigue rehuyendo la popularidad (cf. 12,16; 14,22; 15,39; 16,20; 17,9), adopta una actitud diferente con relación al gentío: espontáneamente les habla sobre Juan Bautista (11,7); les dirige el discurso de las parábolas (13,1-3); siente lástima de ellos y cura a los enfermos que le traen (14,13-14; cf. 15,30; 19,2); se compadece de su situación y les da de comer (14,16ss; 15,32ss); los despide (14,22; 15,39); los llama por propia iniciativa (15,10), etcétera.

Este diferente comportamiento de Jesús respecto al gentío no supone desinterés o despreocupación por el pueblo durante la primera etapa de su ministerio. También entonces Jesús remedia las necesidades concretas de las personas que acuden a él o va encontrando en su camino[167]. La diferencia entre las dos etapas de su ministerio responde más bien al hecho de que, en la primera, la preocupación primordial de Jesús no está cen-

trada en el pueblo en cuanto tal, sino en la creación de un grupo de discípulos que vivan su mensaje y lo extiendan.

Por eso, inmediatamente después de la proclama de Jesús (cf. 4,17), Mateo coloca el paradigmático relato de la llamada de los cuatro pescadores (4,18-22), mostrando que seguir a Jesús requiere participar en su forma de vida y en su misión (4,19b), mediante la adhesión libre y total a su persona (4,20.22).

La gran sección que se abre en 4,23 y concluye en 9,35[103], tiene como centro la formación del grupo, que se desarrolla entre el llamamiento a sus primeros discípulos (4,18-22) y su envío (10,1ss): en contraste con el seguimiento multitudinario que suscita su persona (4,25), Jesús fija las condiciones, finalidad y modo de vida de los que quieran ser discípulos suyos (5,3 - 7,27); en vez de dejarse arrastrar por la popularidad (8,18), acentúa las exigencias que hay que aceptar para seguirlo (8,19-22); espera de sus discípulos una confianza plena en él (8,23-27) y no tiene en cuenta las discriminaciones religioso-sociales para la admisión en el discipulado (9,9).

Al mismo tiempo, en esta gran sección (4,23 - 9,36) se va mostrando la tarea liberadora que caracteriza la misión de Jesús y que debe también ser asumida por sus discípulos (10,1): liberación de toda clase de males físicos y morales (8,2-17.28-34; 9,2-8.18-25.27-30.32); rechazo de los prejuicios y tabúes sociales (9,10-13). Jesús mismo enseña con su actitud que la liberación del hombre está por encima del interés económico (8,30-32).

Una vez convocado el grupo de los Doce (10,1-4), Jesús los hace partícipes de su tarea de liberación (10,1) y se consagra con ellos al servicio del pueblo. Mt 9,36-37 señala la línea divisoria que marca esta nueva etapa de la actividad de Jesús:

"Viendo al gentío, le dio lástima de ellos, porque andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor. Entonces dijo a sus discípulos:

— La mies es abundante y los braceros pocos; por eso rogad al dueño de la mies que mande braceros a su mies".

Situada en la primera fase del ministerio de Jesús (Mt 4,23-9,35), que, como se ha visto, tiene por objeto la formación de un grupo de discípulos, la actitud de Jesús de subir al monte (Mt 5,1), estableciendo cierta distancia entre él y el gentío que le sigue (cf. 4,25), indica, por tanto, que no los reconoce como discípulos, porque la adhesión a él, que ese seguimiento expresa, es insuficiente.

MATEO 5,2

1. *Estructura gramatical*

Mt 5,2 describe dos nuevas acciones de Jesús[169]: toma la palabra (ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ) y se pone a enseñar (καὶ... ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων).

La *primera acción* consta de los siguientes elementos: sujeto implícito (Jesús); participio aoristo, efectivo (ἀνοίξας)[170]; objeto (στόμα) determinado (τό); y determinación pronominal sustitutiva (αὐτοῦ = Jesús).

La *segunda acción* está compuesta de: conjunción copulativa (καί); sujeto implícito (Jesús); imperfecto sucesivo (ἐδίδασκεν), denotando actividad que comienza y continúa[171]; objeto pronominal sustitutivo (αὐτούς = discípulos); participio presente (λέγων), dependiente de ἐδίδασκεν.

2. *Importancia de esta enseñanza de Jesús*

Una vez rodeado de sus discípulos (5,1b), Jesús toma la palabra (5,2a). La expresión ἀνοίξας τὸ στόμα es un semitismo[172], existente en el Antiguo Testamento[173], que posee un tono de solemnidad[174]. Ésta es la única vez que Mateo la emplea para introducir las palabras de Jesús[175]. Tal singularidad supone que el evangelista reclama atención sobre el discurso que, inmediatamente, va a pronunciar Jesús (cf. 5,3ss). Al usar esta expresión, Mateo atribuye a la enseñanza que sigue una excepcional importancia[176].

3. *Destinatarios de la enseñanza de Jesús*

La enseñanza (ἐδίδασκεν) que, a partir de 5,3, imparte Jesús, se dirige a αὐτούς. Veamos a quién se refiere este pronombre.

Mt 4,25-5,2 consigna seis pronombres, cinco de los cuales se refieren, sin ningún género de dudas, a Jesús:

- ἠκολούθησαν αὐτῷ
- καθίσαντος αὐτοῦ
- οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
- προσῆλθαν αὐτῷ
- ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ.

El sexto, ἐδίδασκεν αὐτούς, podría prestarse a dos posibilidades:

1) Que se refiera sólo a los discípulos[177].

2) Que incluya también al gentío, puesto que en Mt 7,28 se constata su reacción ante el Sermón[178].

Sin embargo, si se examina el cuadro de la página 27, que recoge el texto organizado de Mt 4,25-52,2, de forma que pueda apreciarse dentro de él el movimiento de los diversos personajes (gentío - Jesús - discípulos), se ve con toda claridad cómo la expresión ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος y el verbo προσῆλθαν sitúan, respectivamente, a Jesús y sus discípulos en un plano distinto del que se encuentra el gentío. Este cambio de plano establece, desde el punto de vista gramatical, una distancia entre el pronombre αὐτούς y τοὺς ὄχλους; ha de concluirse, pues, necesariamente la referencia de dicho pronombre a οἱ μαθηταί y sólo a éste.

La muchedumbre, una vez que Jesús ha subido al monte, no vuelve a mencionarse; los discípulos se le acercan, situándose así a un nivel idéntico al de Jesús y distinto al del gentío, y es a ellos a quienes Jesús se pone a enseñar.

Ahora bien, esto no quiere decir que la muchedumbre no escuche el Sermón. Mateo, al describir en 7,28-29 la reacción de la gente ante el discurso de Jesús, indica lo contrario[179]. De lo cual se deduce que, según la lógica narrativa, la distancia —simbólica— que se establece, al subir al monte, entre Jesús y sus discípulos, por un lado, y la gente, por otro, no es muy grande. Así se explica que el Sermón, aunque dirigido a los discípulos, sea escuchado también por el gentío[180].

Mt 7,28-29 muestra, por tanto, cómo el Sermón de la Montaña no es un discurso esotérico[181]. Más aún, el empleo de la tercera persona en los macarismos que abren el Sermón (cf. 5,3-10), supone que hay en él una invitación a que el gentío (= pueblo de Israel) cambie el modo de seguimiento, aceptando las condiciones indispensables para beneficiarse del reinado de Dios que, como habrá ocasión de ver más adelante, se formulan en la primera y última bienaventuranzas (5,3.10).

4. *Sentido de esta enseñanza*

Según se ha puesto ya de manifiesto, la invitación a seguirle, que Jesús dirige en Mt 4,18-22 a sus primeros discípulos, tiene por finalidad convertirlos en "pescadores de hombres" (4,19c). Esa finalidad no la consiguen por si solos, es Jesús mismo quien los capacita para ello (v. 19c: ποιήσω ὑμᾶς...).

Por otra parte, la expresión οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, de 5,1b, designa a aquellos que se encuentran en estado de aprendizaje y tienen a Jesús por Maestro.

En el verbo ἐδίδασκεν, de 5,2, se realiza la unión entre ποιήσω ὑμᾶς (4,19c) y οἱ μαθηταί (5,1b). Con dicho verbo se indica la enseñanza que Jesús dirige a sus discípulos (αὐτούς), por medio de la cual les explica las condiciones y contenido del Reino y las implicaciones de su opción, capacitándoles para poder realizar la misión que él les ha asignado [182].

II

CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LAS BIENAVENTURANZAS DE MATEO (5,3-10)

1. *Delimitación y unidad del texto*

El texto de Mt 5,3-10 se encuentra claramente delimitado:

1. Respecto a los versículos precedentes, por el *cambio de estilo:* a partir de 5,3 se pasa del estilo narrativo con que están redactados los versículos introductorios del Sermón (4,25-5,2), al estilo directo.

2. Respecto a lo que sigue, por el *cambio de persona:* mientras en 5,3-10 se usa la tercera persona, a partir de 5,11 se emplea la segunda.

La unidad del texto viene establecida:

a) Por la *homogeneidad* de los ocho macarismos que se contienen en 5,3-10, redactados todos ellos en tercera persona y con una misma estructura literaria.

b) Por la *inclusión* existente entre 5,3b y 5,10b.

Es verdad que entre el último macarismo (5,10) y el que se recoge en Mt 5,11-12 existen ciertas conexiones: p. e., en ambos aparece el tema de la persecución[183]; en 5,10 la persecución ἕνεκεν δικαιοσύνης está en paralelo con la persecución ἕνεκεν ἐμοῦ de 5,11[184]... Sin embargo, el cambio de persona, el que 5,11-12 contenga un macarismo mucho más complejo que los anteriores y la inclusión entre los vv. 3b y 10b, separa nítidamente las ocho bienaventuranzas anteriores (5,3-10) de este noveno macarismo (5,11-12)[185].

2. *Estructura gramatical*

En Mt 5,3-10 cada versículo consta de dos oraciones: una principal y otra subordinada causal.

La *primera* está compuesta de dos elementos: un predicado constante (μακάριοι) y un sujeto plural con artículo, unas veces en forma nominal[186] y otras participial[187]. Asimismo, en cuatro ocasiones, el sujeto viene matizado por un complemento[188], cuyo valor se determinará al estudiar cada versículo.

La *segunda*, introducida siempre por la conjunción ὅτι, presenta, sobre todo en dos versículos (vv. 3 y 10), mayores variantes. Por una parte, salvo en los vv. 3 y 10, que tienen por sujeto a ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, al pronombre αὐτῶν como genitivo objetivo y el verbo en presente (ἐστιν), en las demás, el sujeto (αὐτοί) es el mismo de la oración principal y el verbo se encuentra en forma futura[189]. Por otra parte, en dos versículos, el verbo rige un complemento directo (v. 5b: τὴν γῆν; v. 8b: τὸν θεόν)

y, en uno (v. 9), la oración subordinada tiene un predicado nominal (υἱοὶ θεοῦ).

3. *Características literarias*

El texto de las bienaventuranzas mateanas, redactado en estilo directo y en tercera persona, está dotado de un ritmo y una armonía singular, consecuencia del uso de una misma construcción literaria que se repite, con ligeras variantes, en cada versículo [190]. Los datos más sobresalientes desde el punto de vista literario son:

1. Todos los versículos constan de tres elementos: proclamación de felicidad en forma predicativa (μακάριοι), sujeto sobre el que recae esa proclamación (οἱ...) y motivación de la misma (ὅτι...) [191].

2. El segundo miembro de cada macarismo, o apódosis, se encuentra en tercera persona. Sobre este punto se volverá más adelante.

3. Los vv. 8b y 10b forman una clara inclusión [192], ya que las bienaventuranzas mateanas se abren y se cierran con una declaración idéntica: ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Los demás macarismos se encuentran así enmarcados dentro de estos dos polos. Para comprender el sentido de Mt 5,4-9 habrá que tener bien presente este encuadramiento.

4. De los seis versículos que quedan dentro de la inclusión, los tres primeros (vv. 4.5.6) están construidos en forma de paralelismos antitéticos; los otros tres (vv. 7.8.9) no [193].

5. En la apódosis de los vv. 3 y 10 se usa una forma verbal presente idéntica (ἐστιν); en las demás, una forma futura. Más tarde se determinará el valor de ese presente; baste, por ahora, con resaltar su singularidad.

6. Se percibe, a primera vista, que el carácter de los sujetos no es el mismo en todos los macarismos: p. e., en los vv. 4 y 6 se trata sin lugar a dudas de sujetos pacientes (οἱ πενθοῦντες; οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην), mientras que, al menos en los vv. 7 y 9, el sujeto (οἱ ἐλεήμονες; οἱ εἰρηνοποιοί) denota actividad [194].

7. En los vv. 6a y 10a se repite el término δικαιοσύνη [195].

4. *Diferencias con las bienaventuranzas lucanas*

Entre las bienaventuranzas de Mt y las de Lc 6,20-23 existen notables diferencias [196]. Me limito a señalar las más importantes:

1. Mt construye sus macarismos en tercera persona; Lc en segunda.

2. Mt consigna ocho macarismos homogéneos (5,3-10), más el que Jesús dirige directamente a sus discípulos en 5,11-12; Lc sólo cuatro macarismos (6,20-23), más cuatro malaventuranzas (6,24-26) [197].

3. De las cuatro bienaventuranzas lucanas el texto de Mt 5,3-10 sólo presenta las tres primeras. La última de Lucas (6,22-23) tiene también su correspondencia en Mateo, pero se encuentra, con notables variantes, en el macarismo en segunda persona de 5,11-12.

4. En las tres en que coincide con Lc, la coincidencia no es en ningún caso total. El texto de Mt presenta, respecto al de Lc, variantes muy significativas:

a) Añade τῷ πνεύματι (v. 3a) al sujeto (οἱ πτωχοί) del primer macarismo lucano (6,20).

b) Al sujeto (οἱ πεινῶντες) del segundo macarismo lucano (6,21a) le añade καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην (v. 6a).

c) Cambia el verbo κλαίω del tercer macarismo de Lucas (6,21b) por el verbo πενθέω (v. 4a).

d) Suprime los dos νῦν de Lc 6,21.

5. *El macarismo como género literario*

El texto de Mt 5,3-10 comienza en cada versículo con un mismo predicativo: μακαριοι.

En el TM, para proclamar la felicidad de alguien, se emplea con frecuencia, sobre todo en los Salmos y en los libros Sapienciales, un término abstracto, derivado de la raíz *'šr*, y que sólo se usa en plural constructo: *'ašrê* [198]. Dicho término se refiere siempre a personas y nunca a cosas o circunstancias [199].

A diferencia de la literatura griega, que confiere a sus dioses el título de "bienaventurados", la veterotestamentaria jamás aplica la palabra *'ašrê* a Dios, si bien la felicidad se pone en relación con él, porque se le considera dispensador de toda dicha. De ahí, que, junto a las bienaventuranzas que miran a los bienes terrenos, como la prosperidad (Sal 144,15) o una numerosa descendencia (Sal 127,5), las más características del Antiguo Testamento son aquellas en que se proclama dichoso al que cumple la voluntad de Dios [200], observa una recta conducta [201] y confía y espera en él [202]. La bienaventuranza veterotestamentaria, a diferencia de la bendición, constituye una forma de felicitación en la que se constata y proclama la dicha actual, próxima o ideal

de alguien. Sin embargo, en aquellos textos que revelan una profunda dimensión religiosa, no es extraño que la bienaventuranza se convierta en una bendición a Dios[203].

En la literatura griega, para expresar la felicidad de alguien se emplea corrientemente el término μακάριος[204], derivando de la forma μάκαρ. Dicho término constituye, al principio, un adjetivo que se reserva a los dioses y expresa su condición de seres situados por encima de las penas y fatigas terrenas. En esta misma línea, viene referido a los muertos, en cuanto sujetos que están ya privados de todo dolor. Sin embargo, a partir de Aristófanes, se aplica a realidades de la vida ordinaria, prevalentemente a los ricos, por estar sustraídos a las angustias y preocupaciones de cada día. Desde la época helenística es el adjetivo que se emplea habitualmente para designar al hombre "feliz". En el mundo griego este adjetivo sirve de base a un determinado género literario, el macarismo, que celebra la felicidad alcanzada por una persona, resaltando al mismo tiempo el motivo y calidad de la misma.

En los LXX, μακάριος, que traduce al hebreo *'ašrê*[205], aparece en relación con una variada gama de posesiones: los bienes terrenos, la mujer, los hijos, la belleza, la prosperidad, la riqueza, el honor, la sabiduría, etc. Sin embargo, los macarismos más característicos de la versión alejandrina se refieren a aquellas personas que confían en Dios, lo temen y lo aman.

En Filón, el vocablo se usa habitualmente en relación con Dios, ya que, estrictamente hablando, sólo a él se le puede atribuir la bienaventuranza. Se aplica también a los demás seres celestes y terrestres, pero únicamente en cuanto partícipes de la felicidad y bienaventuranza divina. De este modo, μακάριος recobra el sentido original que tenía en la literatura griega.

Tanto la literatura de Qumrán, como la del judaísmo intertestamentario y rabínico ofrecen casos de macarismos, pero siempre con el sentido característico que el Antiguo Testamento había imprimido a este género.

Finalmente, en el Nuevo Testamento, tanto el adjetivo μακάριος, como el sustantivo μακαρισμός y el verbo μακαρίζειν, se emplean prevalentemente en relación con la alegría que obtiene el hombre al participar de la salvación del reino de Dios[206].

El texto de Mt 5,3-10 está todo él construido siguiendo el género literario del macarismo, pero se acerca más al estilo semítico que al griego profano[207]. Tiene numerosos paralelos en la versión de los LXX, si bien es rarísimo encontrar en ésta la motivación del macarismo introducida por la partícula ὅτι[208].

6. *La apódosis en tercera persona*

Se ha indicado ya que, en la apódosis de los macarismos mateanos, después de la conjunción ὅτι, se consigna siempre el pronombre αὐτός: en dos de los macarismos (vv. 3 y 10) como genitivo objetivo (αὐτῶν) y, en los restantes (vv. 4-9), como sujeto pronominal sustitutivo (αὐτοί). Dicho pronombre reviste, en el texto de Mt, tres particularidades que conviene resaltar:

1. Por ser anafórico, tiene carácter exclusivo, esto es, lo que se ofrece en cada macarismo como motivo de la felicidad se refiere única y exclusivamente al sujeto de la prótasis (= primer miembro del macarismo) [209].

2. Sobre él recae todo el énfasis de la oración causal [210].

3. Coloca la apódosis de los macarismos en tercera persona.

Dado que las bienaventuranzas lucanas están construidas en segunda persona, el empleo de la tercera persona en las de Mt exige, al menos, una breve aclaración.

En el TM, cuando en los macarismos se explicita el motivo de la felicidad que se celebra, la apódosis se escribe siempre en tercera persona [211]. Lo mismo ocurre, por regla general, en los LXX, cuando la motivación del macarismo se construye con oración causal [212]. El judaísmo intertestamentario y rabínico emplea también generalmente la tercera persona en la construcción del macarismo [213]. Esto es también lo común en los macarismos de la literatura griega y latina [214].

Mt, al emplear la tercera persona, usa, pues, la construcción habitual [215], situando sus macarismos dentro de un horizonte indeterminado [216]. Se convierten así en una proclamación válida para los hombres de todos los tiempos y adquieren, por tanto, un matiz de invitación [217].

III

ANALISIS SEMANTICO DE MT 5,3-10

El método de exposición

En esta parte va a emprenderse el análisis semántico de los términos-clave que determinan el significado de cada bienaventuranza. Para ello, se darán los pasos siguientes:

En primer lugar, se establecerá el significado de los términos en la tradición judía y griega, utilizando los instrumentos de trabajo ya disponibles para este fin, en particular el TWNT, dirigido por G. Kittel, y los diccionarios especializados del Nuevo Testamento y del griego clásico. Se obtendrá así un fundamento sólido para el análisis subsiguiente. Naturalmente, hay términos con tan larga historia, como por ejemplo πνεῦμα, que sería excesivo proponer, aunque fuera en resumen, todos los usos que han tenido a lo largo del tiempo. En tales casos, me limitaré a señalar aquellos que tienen conexión con el uso que de ellos hace el Nuevo Testamento y, en particular, el Evangelio de Mateo.

Para formalizar los datos obtenidos, se construirá la fórmula semántica de cada término. Esta fórmula se establece teniendo en cuenta la distinción de especies semánticas (Entidad, Atributo, Hecho, Relación, Determinación), en oposición a las especies gramaticales (artículo, nombre, adjetivo, verbo, etc.). En el glosario al final de este estudio pueden verse las definiciones de tales especies. Al cotejar los datos filológicos obtenidos, que proporcionan el contenido del concepto, con las especies semánticas mencionadas, puede establecerse la fórmula, aplicando cada una de las especies a ese contenido y viendo cuáles incluye el concepto, denotándolas o connotándolas necesariamente (relaciones exigidas).

Al establecer cada fórmula se dará la explicación del por qué de la misma.

El tercer paso consistirá en el desarrollo justificado de la fórmula. La fórmula y su desarrollo llevan a la definición del lexema. Como éste se encontrará en cada contexto no en abstracto, sino formando semenas (acepciones) concretos, se considerarán los semas categoriales o clasemas que se encuentran en el texto de Mt, dejando para más tarde la determinación de los semas ocasionales, que llevarán directamente a la exégesis del texto.

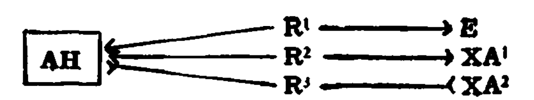
MATEO 5,3

1. Μακάριος

De los datos filológicos, reseñados con anterioridad[218], se desprende que el adjetivo μακάριος denota un estado eufórico o de dicha. Éste será, por tanto, el elemento principal de la fórmula semántica, que incluirá un Atributo ("dicha") duradero o permanente. El atributo se indica con la sigla A, y su permanencia con la sigla H (Hecho estático = estado). El elemento principal de la fórmula estará constituido por esta doble especie semántica:

AH

Al mismo tiempo, el lexema μακάριος connota necesariamente un sujeto al que se atribuye ese estado (E), y, por el contenido de "euforia/dicha" propia de A, connota asimismo la fruición de bienes (A^1) y la ausencia de males (A^2). La fórmula completa puede, pues, representarse así[219]:



El desarrollo[220] de esta fórmula se hace explicitando el contenido sémico de cada uno de sus elementos. Los del Atributo (A) han sido explicitados antes. El Hecho (H) incluye en primer lugar un sema genérico de aspecto ("estaticidad") y un sema específico ("condición/situación"). El sujeto connotado (E = Entidad) es necesariamente personal (sema: "personalidad"), y la relación que establece con el elemento principal es la de atribución (R^1 = "atribución").

La sigla X indica una especie semántica indeterminada (Entidad/Hecho), soporte de un atributo cuya calidad es la "euforia/beneficialidad" (A^1) o la "disforia/nocividad" (A^2). La relación que une el elemento principal (AH) con XA^1 ("beneficialidad") es la de "fruición" (R^2); la que lo une con XA^2 es la "incompatibilidad" (R^3).

El desarrollo esquematizado de la fórmula es el siguiente:

A euforicidad/dicha
H { estaticidad
condición/situación }
E personalidad
R^1 atribución
X indeterminado (Entidad/Hecho)
A^1 beneficialidad/euforicidad
R^2 fruición
X indeterminado (Entidad/Hecho)
A^2 nocividad/disforcidad
R^3 incompatibilidad

Estos semas (rasgos semánticos elementales) constituyen el núcleo sémico de μακάριος.

Definición lexemática: Condición (H) de felicidad (A) atribuida (R^1) a una persona (E) y caracterizada por la fruición (R^2) de bienes (XA^1) y la ausencia (R^3) de males (XA^2).

En el texto de Mt se encuentra la forma plural μακάριοι, y se pueden ya especificar los clasemas que se añaden al núcleo sémico expuesto en el desarrollo de la fórmula. Estos clasemas son semas contextuales que responden a las diversas categorías semánticas (Género, Número, Modo, Tiempo, Aspecto, Voz) aplicadas en contexto. Se obtienen así los clasemas siguientes:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal

Por tanto, el lexema en contexto (= semema) designa un conjunto de individuos humanos que disfrutan de una condición de felicidad en cualquier momento de la historia.

2. Πτωχός

1. *Datos filológicos*

El término πτωχός, derivado del verbo πτώσσω, significa etimológicamente "el encorvado", "el que se oculta con temor". De hecho, designa al hombre que se ve reducido a la mendicidad por carecer de lo necesario para vivir; a aquel cuya existencia depende de la generosidad de los demás. Se distingue, pues, del término πένης, que designa más bien al trabajador que no tiene

más que lo estrictamente necesario para vivir. En la época helenística, el uso de πτωχός es cada vez más frecuente, debido quizás a un empeoramiento de las condiciones sociales en que se encuentran los estratos inferiores de la población.

En los LXX, desaparece prácticamente la distinción entre πτωχός y πένης, de forma que ambos términos llegan a ser equivalentes (cf. Sal 112,9; Is 3,14; Am 5,11, etc). Πτωχός traduce, principalmente, los siguientes términos hebreos:

a) *'ānî* (38 veces) y *'ānāw* (4 veces): Ambos términos derivan de la raíz *'nh*, cuyo sentido se discute todavía. Para la mayoría de los autores, designa la actitud de "inclinarse/encorvarse" o "estar inclinado/encorvado", sin embargo, para algunos, designaría originalmente la actitud del siervo ante su amo[221], o un estado de debilidad, pequeñez o poca fuerza[222], o bien, la actitud del que debe responder y se encuentra en situación de inferioridad respecto al que le interpela[223]. Como apunta, acertadamente, Dupont[224], todas estas interpretaciones coinciden en señalar, de una forma u otra, que el verbo *'nh* conlleva una idea de inferioridad.

El término que el Antiguo Testamento emplea con más frecuencia para nombrar al pobre es *'ānî*. Esta palabra designa al hombre "encorvado", "abatido", "en condición de inferioridad", a aquel que por carecer de recursos se encuentra sometido a otro y oprimido por él. En algunas ocasiones (cf. Sal 25,16; 34,7; Is 66,2, etc.) se añade al término una connotación religiosa, designando al hombre humilde y sumiso que, frente a sus opresores, pone su confianza en Dios y espera de él ayuda.

El término *'ānāw* parece ser una forma aramaizante que ha sido con frecuencia confundida por los copistas con la palabra *'ānî*. Salvo en Nm 12,3 *'ānāw* no se emplea en el Antiguo Testamento más que en plural. Fundamentalmente tiene el mismo sentido que *'ānî*, pero comporta siempre la connotación religiosa, de forma que los *'ᵃnāwîm* no son solamente aquellos que, por carecer de medios de subsistencia, se encuentran sin defensa y a merced de los poderosos, sino también los que ante esta situación adoptan una actitud de sumisión a Dios y confianza en él. Éste es también el sentido que conserva el término en la literatura de Qumrán[225].

b) *dal* (23 veces): Viene de la raíz *dll*, que significa "ser delgado", "estar débil". La palabra *dal* se emplea para designar tanto al delgado o débil corporalmente, cuanto al hombre desprovisto de apariencia o importancia social. Este último, normalmente, se convierte en un oprimido[226].

c) *'ebyôn* (10 veces): Viene de la raíz *'bh*, que significa "querer", "desear". El *'ebyôn* es "el que desea", "el que pide". Designa al hombre que tiene necesidad de ayuda y que implora socorro, bien sea por carecer de medios de subsistencia, o bien, porque se siente oprimido y sin defensa ante adversarios más poderosos que él[227].

d) *rāš* (9 veces): Es el participio del verbo *rôš*, que significa "ser pobre/indigente", "estar desprovisto de recursos". La palabra *rāš* se aplica siempre a la pobreza sociológica, sin ningún matiz religioso. La indigencia del *rāš* se atribuye a su indolencia o a su pereza[228].

En el Nuevo Testamento, πτωχός (34 veces) designa siempre al indigente, al mendigo, al que carece de lo necesario para vivir[229], aunque, en algunas ocasiones, cuando aparece en un texto que constituye una cita explícita (cf. Lc 4,18) o una alusión a pasajes del Antiguo Testamento (cf. Mt 11,5; Lc 7,22) y traduce al hebreo *'ānāw*, incluye la connotación religiosa propia de dicho término en la literatura veterotestamentaria. En tales casos, a la situación socio-económica, denotada por πτωχός, se añade la confianza en Dios[230].

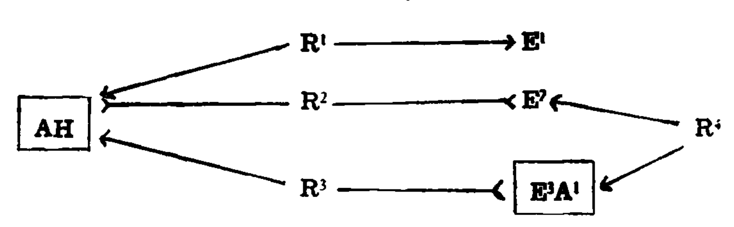
2. *Análisis semántico*

El contenido semántico del término πτωχός ha quedado determinado por el uso: denota un estado de indigencia o de privación de bienes. El elemento principal de su fórmula quedará, pues, designado por un Atributo ("privación") y por un Hecho, que indica la duración o permanencia de ese Atributo. El elemento principal puede, por tanto, representarse así:

AH

El lexema connota necesariamente un sujeto personal (E^1) al que se atribuye (R^1) el estado. El Atributo "privación", por su parte, connota una relación de "no posesión" (R^2) respecto a los medios de subsistencia (E^2) y otra de "dependencia" (R^3) respecto a aquellos individuos (E^3) que poseen (R^4) codiciosamente (A^1) esos medios.

Reuniendo la denotación con las connotaciones del lexema, resulta la siguiente fórmula:



Según los datos anteriormente expuestos, la fórmula puede desarrollarse de esta manera:

A privación
H { estaticidad
condición/situación }
E^1 { individualidad
humanidad }
R^1 atribución
E^2 { instrumentalidad
subsistencia }
R^2 desposesión
E^3 { individualidad
humanidad }
A^1 codicia
R^3 dependencia
R^4 posesión

Definición lexemática: Estado (H) de privación (A) de medios de subsistencia (E^2 - R^2) en que se encuentra (R^1) un individuo humano (E^1) y que causa una dependencia (R^3) respecto a los que poseen (E^3 - R^4) codiciosamente (A^1) esos medios (E^2).

En el texto de Mt el lexema πτωχός se encuentra en la forma plural determinada (οἱ πτωχοί). Aplicando las categorías semánticas al lexema en contexto se obtienen los siguientes clasemas:

Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal

El análisis del texto pondrá de manifiesto los semas contextuales ocasionales.

3. Πνεῦμα

1. *Datos filológicos*

El lexema πνεῦμα, derivado del verbo πνέω, "soplar", contiene un sema dinámico (raíz πνε-). Πνεῦμα constituye una metáfora, tomada de la fuerza y movilidad del viento, y expresa la fuerza elemental de la naturaleza y de la vida[231]. No es éste el lugar para exponer la larga evolución de πνεῦμα en la literatura griega, ni para recoger las variadas aplicaciones y la riqueza de contenido que tiene su equivalente hebreo *rûaḥ* en la literatura veterotestamentaria. Basta para nuestro propósito analizar el uso que los Sinópticos hacen del término, para determinar así los diversos sentidos que adquiere en éstos. La palabra πνεῦμα aparece en ellos aplicada a:

a) *Los espíritus inmundos*[232]*:* Πνεῦμα designa entonces una fuerza demoníaca que se apodera de la persona, la anula y la va destruyendo[233].

b) *Un aparecido:* Según Lc 24,37.39, en la primera aparición de Jesús a sus discípulos después de su muerte, éstos, al verlo, creen que es un "espíritu" (= fantasma)[234] y se llenan de miedo y de pavor, lo que indica que ese πνεῦμα puede tener una actividad maligna.

c) *La fuerza divina:* Llámese Espíritu Santo[235], Espíritu de Dios[236], del Padre[237], del Señor[238], de Elías[239], o Espíritu a secas[240]. Esa fuerza se comunica al hombre para guiarlo (cf. Mt 4,1 y par.), santificarlo (cf. Mt 3,11 y par.), inspirarle (cf. Mt 23,43; Lc 1,67), hablar en su lugar (cf. Mt 10,20 y par.), capacitarlo para liberar (cf. Mt 12,28), etc. El πνεῦμα divino designa, por tanto, un principio activo.

d) *Una facultad del hombre:* Es conveniente detenerse en este apartado dado que en Mt 5,3 πνεῦμα tiene, sin lugar a dudas, un sentido antropológico. Que τῷ πνεύματι no designa en Mt 5,3a al Espíritu Santo resulta claro, porque en el Evangelio de Mateo el Espíritu viene normalmente especificado, o por el calificativo "Santo" (cf. 1,18.20; 3,11; 12,32; 28,19), o por los determinativos "de Dios" (cf. 3,16; 12,28), "del Padre" (cf. 10,20), o por el posesivo "mi Espíritu" (cf. 12,18: cita de Is 43,1ss, en donde es Dios quien habla). Sólo en tres ocasiones se refiere Mt al Espíritu a secas: 4,1; 12,31 y 22,43. En el primer caso (4,1), el artículo (τοῦ) que acompaña a πνεῦμα es anafórico, se refiere a τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ de 3,16; en el segundo caso (12,31), se aclara expresa-

mente a continuación (12,32) que se trata del Espíritu Santo; en el tercero (22,43), se aplica a David como autor del salmo 110, se trata, pues, del Espíritu en cuanto inspirador de la Escritura. Por consiguiente, siempre que Mt se refiere al Espíritu Santo el texto no deja lugar a dudas. La aplicación en 5,3a de τῷ πνεύματι al Espíritu Santo iría contra este proceder del evangelista[241].

Aplicado al hombre, πνεῦμα, sin contar Mt 5,3, aparece en los siguientes textos sinópticos:

- Mt 27,50 (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα); Lc 8,55 (καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς); 23,46 (εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα μου). En estos textos πνεῦμα designa "el aliento", "la fuerza vital"[242].
- Mt 26,41//Mc 14,38 (τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής). Πνεῦμα aparece como un principio personal dispuesto para la acción (πρόθυμον), por consiguiente, activo[243], en oposición a σάρξ (estático/permanente), substrato que carece de la actividad del πνεῦμα[244].
- Mc 2,8 (καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι); 8,12 (καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ). En ambos casos πνεῦμα desempeña la función de agente. En el primer texto (Mc 2,8), constituye la fuerza interna (= intuición) que lleva a Jesús a caer en la cuenta (ἐπιγνούς: aoristo puntual) del pensamiento de los letrados (cf. Mc 2,6-7)[245]; en el segundo (Mc 8,12), el impulso interior (= sentimiento) que provoca el suspiro (ἀναστενάξας: aoristo puntual) de Jesús[246].
- Lc 1,47 (καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου). El verbo ἀγαλλίαω (-ομαι) es siempre activo, incluso en la forma deponente, y significa "manifestar el gozo con palabras y gestos" (cf. Hch 2,26; 1 Pe 1,8)[247]. Πνεῦμα aparece en este texto como sujeto de ἠγαλλίασεν, designa, por consiguiente, la persona en cuanto capaz de actividad[248].
- Lc 1,80 (τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι). Πνεῦμα se encuentra aquí sin artículo y gramaticalmente es dativo de relación. Designa el ejercicio de las facultades interiores (inteligencia, voluntad, sentimientos) que se desarrollan y robustecen (ἐκραταιοῦτο) en paralelo con el crecimiento corporal (παιδίον ηὔξανεν)[249].

Concluyendo: En los Sinópticos, πνεῦμα, cuando no tiene valor antropológico, aparece siempre como una *fuerza* de destrucción (demoniaca) o de vida (divina) que actúa sobre el hombre. Cuando se trata del πνεῦμα humano, designa el *principio vital interior de la actividad personal*. Precisamente este carácter de

principio activo, contenido en el πνεῦμα humano, es lo que diferencia a πνεῦμα de καρδία. Ambos términos, aplicados al hombre, se refieren a su interioridad (inteligencia, voluntad, sentimientos), pero πνεῦμα denota *actividad*, mientras καρδία denota *estado* y, consecuentemente, *permanencia*[250]. Por eso, πνεῦμα, en sentido antropológico, se usa acompañando a formas verbales puntuales, mientras καρδία acompaña a formas atributivas o durativas[251].

Πνεῦμα *designa*
- *actos* del entendimiento (cf. Mc 2,8)
- *actos* de la voluntad (cf., como se verá más adelante, Mt 5,3)
- *actos* (expresión) de sentimiento (cf. Mc 8,12)

Καρδία *designa*
- saberes *permanentes* (cf. Mt 13,15)
- tendencias *permanentes* (cf. Mt 22,37)
- disposiciones *permanentes* (cf. Mt 5,8)

Entre los dos términos existe, por tanto, una diferencia aspectual: πνεῦμα es un *lexema dinámico* de actividad discontinua; καρδία es un *lexema estático*, durativo-continuo.

2. *Análisis semántico*

Dado que en Mt 5,3 se trata, como ya se ha visto, del πνεῦμα humano, para evitar una complicación excesiva, me limito a considerar la fórmula semántica de este tema construido.

El elemento principal de πνεῦμα está constituido por una "actividad" (H) y connota necesariamente un sujeto humano (E) que la ejerce (R). La fórmula, por tanto, es la siguiente:

H ←———— R ————< E

El elemento H tiene como semas genéricos la "dinamicidad" y la "actividad"; como semas específicos, deducibles del estudio filológico del término πνεῦμα, los de "vitalidad" (actividad vital), "interioridad" (que procede del interior del hombre), "subjetividad" (actividad consciente) y "distintividad" (específica del ser humano).

El desarrollo de la fórmula es, por tanto, el siguiente:

H
- dinamicidad
- actividad
- vitalidad
- interioridad
- subjetividad
- distintividad

E { individualidad
humanidad
R agentividad

Definición del semema "πνεῦμα humano": Actividad vital, interior y consciente propia del hombre (H), ejercida (R) por un individuo humano (E).

En el texto de Mt, el lexema πνεῦμα aparece en dativo y determinado (τῷ πνεύματι). Las categorías que pueden aplicarse son las de Modo, Tiempo y Aspecto, obteniéndose estos clasemas:

Modo: existente
Tiempo: atemporal
Aspecto: efectivo singular (acto)

La constitución del semema será completada en el análisis del texto.

4. Βασιλεία

1. *Datos filológicos*

Interesa únicamente recordar que en el Antiguo Testamento y en la literatura rabínica la palabra *malkût*, salvo raras excepciones, tiene sentido local; designa más bien el ejercicio de la potestad de gobierno[252]. En el griego profano, βασιλεία designa, sobre todo, la "condición regia", la "realeza". De esta primera acepción se pasa a considerar la palabra βασιλεία en sentido local, adquiriendo así el significado de "reino" (= súbditos y/o territorio sobre el que se ejerce la potestad regia)[253].

El término βασιλεία constituye, por tanto, un *lexema complejo* que incluye un aspecto estático (= realeza) y un doble aspecto dinámico (= reinado/activo; reino/pasivo). Según el contexto, predominará uno u otro aspecto.

2. *Análisis semántico*

Como se ha visto, filológicamente el lexema βασιλεία tiene tres acepciones: "realeza", "reinado" y "reino". La fórmula semántica tendrá que construirse de manera que permita la posibilidad de esas tres acepciones.

En el elemento principal entran dos componentes: uno estático, el Atributo "potestad regia" (realeza), con su aspecto de duración o permanencia (H), y otro dinámico, la actividad (H^1) que deriva de ella (reinado). Puede representarse así:

AH + H^1

En este lexema existe otro elemento de primera importancia: el Atributo "realeza" connota súbditos (E^2) y territorio (E^3) (reino). Por otra parte, la actividad propia de la realeza (reinado) denota estas mismas realidades. De ahí que el elemento "reino" no constituya una mera connotación, sino que entre de algún modo a formar parte del elemento principal.

Tanto el Atributo "realeza", como el Hecho (H^1), "reinado", connotan necesariamente un sujeto personal (E^1), que establece con cada uno de ellos una relación distinta: con A, de "posesión"; con H^1, de "agentividad" (sujeto agente).

De los dos componentes del elemento principal (AH + H^1), según el contexto, predominará uno u otro. El predominio del Atributo (AH + H^1) originará la acepción "realeza" (estática), mientras el predominio del Hecho (H^1 + AH) la de "reinado" (dinámica activa). Esta posibilidad de un cambio de posición de los dos componentes permite hablar de un "eje de configuración", alrededor del cual cambia la posición de los mismos, y que se identifica en este caso con la conexión existente entre ellos.

La relación entre el elemento principal (AH + H^1) y el elemento "súbditos/territorio" ($E^2 \cdot E^3$) depende directamente del ejercicio de la actividad regia (H^1) e indirectamente de la potestad (AH). Siendo E^2 - E^3 el destinatario de esa actividad, la relación es la de "transitividad". El conjunto E^2 - E^3 representa un elemento dinámico pasivo.

El contexto puede poner en primer término al destinatario (E^2 - E^3) originándose así la acepción "reino", en la que predomina el elemento dinámico pasivo. Existe aquí, por tanto, otro "eje de configuración", constituido por la misma relación de "transitividad".

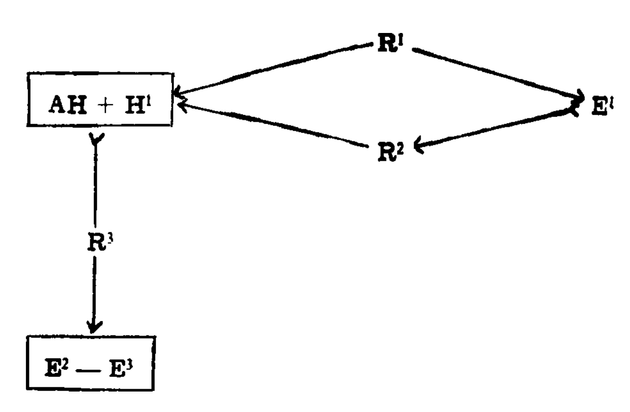
La existencia de dos ejes de configuración permite la formación de tres configuraciones distintas:

a) AH + H^1: predominio del elemento estático (realeza)

b) H^1 + AH: predominio del elemento dinámico activo (reinado)

c) $E^2 \cdot E^3$: predominio del elemento dinámico pasivo (reino).

La fórmula semántica que se presenta a continuación corresponde a la primera de las tres configuraciones posibles:



La fórmula permite el siguiente desarrollo:

A { potestad
regencia

H estaticidad

———————————— primer eje de configuración

H^1 { dinamicidad
actividad
regencia

E^1 personalidad
R^1 posesión
R^2 agentividad

R^3 ———————————— segundo eje de configuración

E^2 { individualidad
humanidad
colectividad

E^3 { localización
extensión

Definiciones lexemáticas:

a) "Realeza". *Predominio del grupo sémico estático* (*$AH + H^1$*)*:* Potestad regia (AH) que posee (R^1) una persona (E^1) y que le permite ejercer (R^2) una actividad de gobierno (H^1) sobre (R^3) súbditos (E^2) y territorio (E^3).

b) "Reinado". *Predominio del grupo sémico dinámico activo* (*$H^1 + AH$*)*:* Actividad de gobierno (H^1) sobre (R^3) súbditos (E^2) y territorio (E^3) ejercida (R^2) por una persona (E^1) que posee (R^1) la potestad regia (AH).

c) "Reino". *Predominio del grupo sémico dinámico pasivo* (*E^2-E^3*)*:* Súbditos (E^2) y/o territorio (E^3) sobre (R^3) los cuales

una actividad de gobierno (H^1) es ejercida (R^2) por una persona (E^1) que posee (R^1) la potestad regia (AH).

En el texto de Mt, la βασιλεία aparece determinada (ἡ βασιλεία) y seguida de un genitivo subjetivo (τῶν οὐρανῶν, metonimia de "Dios"). Aplicando las categorías semánticas, se obtienen los siguientes clasemas:

Género: divino (τῶν οὐρανῶν)
Número: singular (unicidad)
Modo: existente (ἐστιν)
Tiempo: presente gnómico.

El análisis del texto determinará cuál es el elemento predominante y permitirá establecer los semas contextuales ocasionales.

MATEO 5,4

1. Πενθέω

1. *Datos filológicos*

En la literatura griega πενθέω significa "estar apenado por una desgracia", de ahí que se traduzca tanto por "hacer duelo", como por "llorar", "lamentarse". En su origen, el verbo πενθέω, lo mismo que el sustantivo πένθος, derivado de él, designa el estado de ánimo o el sentimiento de pesar y dolor. Los dos términos se usan, sobre todo, con relación al dolor experimentado por la muerte de una persona (= duelo). Aunque, por su significado, πενθέω está cerca de λυπέω, ambos verbos se distinguen en que el primero denota un sufrimiento tan intenso que de alguna manera se exterioriza, mientras el segundo denota el sufrimiento interior.

En los LXX, πενθέω, que traduce habitualmente al hebreo *'ābal,* designa el dolor o la aflicción que se manifiesta con lágrimas, lamentos o ritos. De modo particular, indica el luto y duelo causado por la muerte de alguien.

En el Nuevo Testamento, πενθέω aparece con frecuencia asociado al verbo κλαίω (cf. Mc 16,10; Lc 6,25; Sant 4,9; Ap 18,11.15.19) y, salvo en Mt 9,15 y Mc 16,10, en donde significa "hacer duelo" en sentido propio, en los demás casos designa el dolor intenso manifestado con lágrimas, gestos o palabras[254].

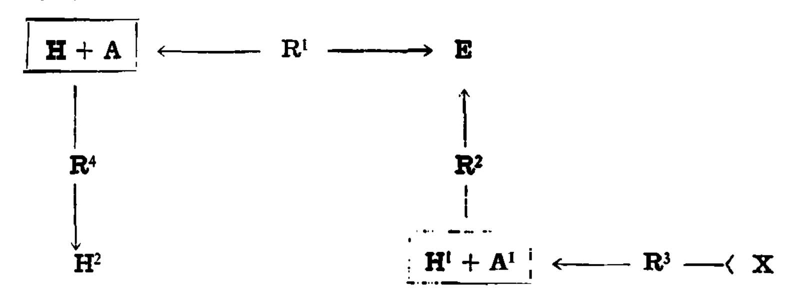
2. *Análisis semántico*

Πενθέω pertenece a la categoría de los verbos de sentimiento. Denota un estado de sufrimiento, es decir, un estado (H) calificado por un Atributo (A). Éstos son los semas genéricos; sin embargo, el Atributo contiene además los semas específicos de "interioridad" e "intensidad". El elemento principal de la fórmula queda constituido así:

H + A

El estado de sufrimiento interior connota necesariamente un sujeto humano (E) al que se atribuye (R¹). Al mismo tiempo,

ese estado está provocado (R^2) por un Hecho nocivo ($H^1 + A^1$), causado (R^3) por alguien o algo exterior (X), y la intensidad que lo caracteriza hace que se manifieste (R^4) mediante actos perceptibles (H^2). Estos datos pueden formalizarse así:



El desarrollo de la fórmula se efectúa de esta manera:

H { estaticidad, situación

A { sufrimiento, interioridad, intensidad

E { individualidad, humanidad

R^1 atribución

H^1 hecho

A^1 nocividad

R^2 transitividad

X { indeterminado (Entidad/Hecho), exterioridad

R^3 causalidad

H^2 { actividad, perceptibilidad

R^4 manifestación

Definición lexemática: Estado (H) de sufrimiento interior intenso (A) — provocado (R^2) por un hecho (H^1) nocivo (A^1) causado (R^3) por alguien o algo exterior (X) —, en que se encuentra (R^1) un individuo humano (E) y que se manifiesta (R^4) mediante actos perceptibles (H^2).

En el texto de Mt el lexema se encuentra en forma participial de presente y determinada (οἱ πενθοῦντες). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los siguientes clasemas:

Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal
Aspecto: durativo continuo (participio presente).

Los semas contextuales ocasionales aparecerán en el análisis del texto.

2. Παρακαλέω

1. *Datos filológicos*

El verbo παρακαλέω, que etimológicamente significa "llamar junto a sí", tiene, de hecho, en la literatura griega tres sentidos fundamentales: "rogar", "exhortar" y "consolar".

En los LXX, παρακαλέω, que traduce casi siempre al hebreo *nāḥam*, significa normalmente "consolar" o "confortar" y se pone en relación con cualquier tipo de sufrimiento, en especial, con el dolor por la pérdida de una persona querida. Prevalentemente se usa para designar el consuelo que Dios procura al pueblo o al individuo. Este sentido, sin embargo, aparece sólo en la parte de los LXX que traduce libros hebreos del Antiguo Testamento; no se encuentra en el judaísmo helenístico, excepción hecha del "Testamento de los Doce Patriarcas".

En el Nuevo Testamento, παρακαλέω, que, en razón de la preposición παρά, incluye la idea de intimidad y cercanía [255], significa tanto "rogar" (cf. Mt 8,5.31.34.36; 18,29.32, etc.), como "exhortar" (cf. Lc 3,18; Hch 2,40; 11,23; 14,22, etc.) o "consolar" (cf. Mt 2,18; Lc 16,25, etc.) [256].

2. *Análisis semántico*

Como ha demostrado el estudio filológico, el término παρακαλέω tiene tres acepciones: "rogar/exhortar/consolar". La fórmula semántica deberá construirse de modo que permita el desarrollo de las tres.

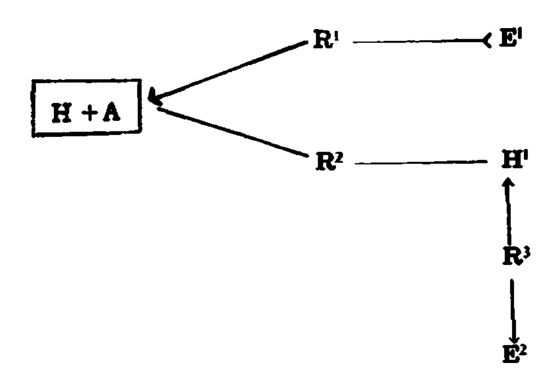
El elemento principal lo forma una "actividad" (H), calificada en este caso como "beneficiosa" (A). Por tanto, dicho elemento puede representarse así:

$$\boxed{H + A}$$

El lexema connota necesariamente un sujeto personal (E^1) que realiza (R^1) esa actividad, y un destinatario de ella (E^2). La

actividad responde (R^2) a una necesidad o aspiración (H^1) que puede encontrarse (R^3) en el sujeto, en el destinatario o en un tercero (E^2 = beneficiario).

La fórmula puede representarse así:



Para desarrollar la fórmula se aplicará a H la categoría semántica de Aspecto, lo que dará los semas de "dinamicidad" y "efectividad". El Atributo se identifica con "beneficialidad". La relación R^1 es claramente de "agentividad"; el sujeto E^1, cuyo género puede ser humano o divino, será designado por el sema "personalidad". La sigla H^1 representa un Hecho estático (estado de necesidad) o dinámico (aspiración); la relación R^2 indica la "correspondencia" entre H (actividad) y H^1 (necesidad/aspiración). La relación R^3 indica "atribución" de H^1 al beneficiario (E^2), caracterizado como "individuo humano". El desarrollo, pues, sería el siguiente:

H { dinamicidad
    efectividad
A beneficialidad
    E^1 personalidad
    R^1 agentividad
    H^1 { estaticidad/dinamicidad
        situación/activida
        necesidad/aspiración
    R^2 correspondencia
    E^2 { individualidad
        humanidad
    R^3 atribución

Definición lexemática: Actividad (H) beneficiosa (A) que realiza (R^1) una persona (E^1) en respuesta (R^2) a la necesidad/aspiración (H^1) que se atribuye (R^3) a un individuo humano (E^2).

El triple semema:

El lexema παρακαλέω origina tres sememas distintos según la clase de actividad que indique, el beneficio que se procure con ella, la identidad del beneficiario y la naturaleza del hecho (necesidad/aspiración) a que responde la actividad. El siguiente cuadro recoge las distintas posibilidades

- *Actividad* (H)
  - de palabra: rogar / exhortar / consolar
  - de obra: consolar
- *Beneficio* (A)
  - que procura o aumenta un bien
    - mediante petición = rogar
    - con medios propios = exhortar
  - que anula un mal
    - mediante petición = rogar
    - con medios propios = exhortar
- *Beneficiario* (E^2)
  - el mismo sujeto ($E^1 = E^2$) = rogar
  - otro sujeto ($E^1 \neq E^2$) = rogar / exhortar / consolar
- *Hecho a que responde* (H^1)
  - necesidad/aspiración material: rogar / exhortar / consolar
  - necesidad/aspiración espiritual: rogar / exhortar / consolar

El decir, el lexema παρακαλέω denota una actividad (lexema dinámico) que tiene por objeto beneficiar a un término siempre personal porque éste se encuentra necesitado o aspira a algo. La clase de actividad depende de la necesidad o aspiración del beneficiario. Puede ser de palabra (= rogar/exhortar/consolar) o de obra (= consolar) y puede ir en beneficio propio (= rogar) o de otro (= rogar/exhortar/consolar), según que el beneficiario sea el propio sujeto u otro individuo. En este último caso, el fin que se propone tal actividad es procurar (si no existe) o acrecen-

tar (si existe de algún modo) un bien (= rogar/exhortar), o anular un mal existente (= rogar/consolar).

En el texto de Mt, el lexema se encuentra en futuro pasivo plural (παρακληθήσονται). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los siguientes clasemas:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: futuro
Aspecto: denota acto y connota estado subsiguiente
Voz: pasiva (teológica o divina).

Para determinar cuál de los tres sememas (rogar/exhortar/consolar) se verifica en Mt 5,4b y establecer los semas contextuales ocasionales, es preciso analizar el texto.

MATEO 5,5

1. Πραΰς

1. *Datos filológicos*

En el griego clásico el adjetivo πραΰς designa al hombre que se comporta sin violencia y significa "manso", "sosegado", "pacífico", etc. En los LXX aparece 16 veces, de ellas siete como traducción de *'ānāw* y cuatro de *'ānî*. En unos casos designa una cualidad de la persona: su mansedumbre, su no violencia[257]; en otros, un estado negativo: el del hombre que se encuentra sometido a otros sin posibilidad de defensa[258].

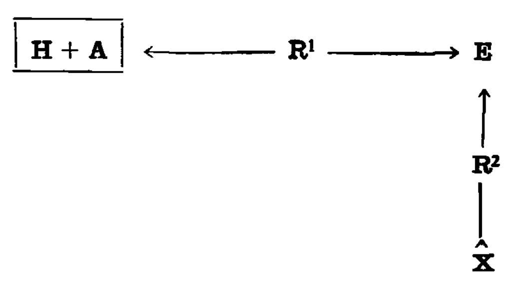
En el Nuevo Testamento, el término πραΰς sólo se emplea en cuatro ocasiones: Mt 5,5; 11,29; 21,5 y 1 Pe 3,4. En los tres últimos textos designa una cualidad de la persona: su no violencia. El sentido de πραεῖς en Mt 5,5 se precisará más adelante[259].

2. *Análisis semántico*

El lexema πραΰς denota un estado (H) calificado por un Atributo, la "no violencia". Por tanto, el elemento principal de su fórmula es:

| H + A |

Son connotaciones necesarias la de un sujeto humano (E) al que se atribuye (R^1) el estado y la de una realidad indeterminada (X) que lo origina (R^2). La fórmula es así la siguiente:



Su desarrollo es como sigue:

H { estaticidad
  { disposición

A no violencia

E { individualidad
  { humanidad

R[1] atribución

X indeterminado (Atributo/Hecho)

R[2] causalidad

Definición lexemática: Estado (H) de no violencia (A) en que se encuentra (R[1]) un individuo humano (E), causado (R[2]) por una realidad interna o externa (X).

El doble semema:

El lexema originará diferentes semanas según sea la causa del estado. Existen dos posibilidades:

a) X = Atributo (A). En tal caso, el estado de "no violencia" deriva de una cualidad personal y constituye una disposición permanente.

b) X = Hecho/actividad de otro (H). En tal caso, el estado de "no violencia" viene provocado por un agente exterior (= alguien con su acción impide que el sujeto pueda defenderse).

En el texto de Mt, el lexema se encuentra en plural determinado (οἱ πραεῖς). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los siguientes clasemas:

Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal.

El análisis del texto determinará cuál de los dos sememas posibles se verifica en Mt 5,5 y establecerá los semas contextuales ocasionales.

2. Κληρονομέω

1. *Datos filológicos*

En griego clásico κληρονομέω, cuando se usa absolutamente, significa "ser heredero"; en una forma puntual y acompañado de un complemento en genitivo o acusativo, "heredar de alguno" o "heredar alguna cosa"; si tiene sentido causativo, "dar en posesión / herencia". En los LXX, donde traduce sobre todo los verbos hebreos *yrš* (111 veces) y *nḥl* (27 veces), conserva estas significaciones, pero cuando la herencia es donación divina y, por tanto, su recepción no depende de la muerte del testador, entonces κληρονομέω, en una forma de aspecto puntual, significa "recibir en donación", asumiendo, en ocasiones, un sentido escatológico. Este verbo constituye, en los LXX, el término técnico para designar la toma de posesión de la tierra prometida (don de Dios). Además, en los LXX, κληρονομέω asimila, en algunos casos, un sema de violencia, adquiriendo el sentido de "apropiarse", "apoderarse", "arrebatar". El judaísmo tardío emplea corrientemente κληρονομέω con ese sema de violencia, en especial, cuando lo aplica a la conquista de la tierra prometida.

En el Nuevo Testamento, κληρονομέω significa "recibir en donación" (con o sin muerte de un testador) y se aplica a los hijos, a Cristo, a la recepción de las promesas y dones de Dios, o a la participación de su reino y de la salvación mesiánica [260].

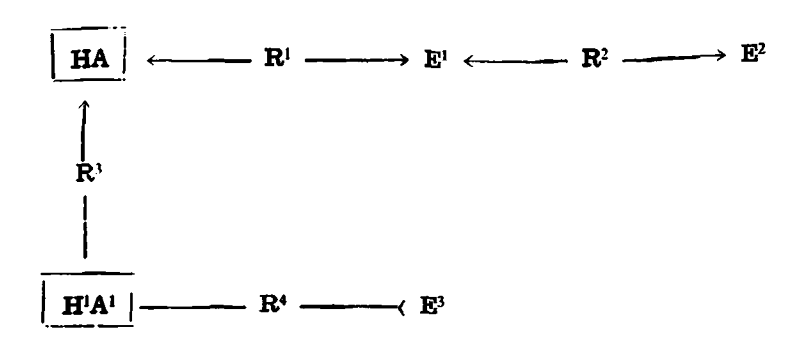
2. *Análisis semántico*

De los datos filológicos se desprende que el lexema κληρονομέω denota un estado (H) de "legitimidad" (A) o "estado de derecho", que constituye, por tanto, el elemento principal de la fórmula:

HA

Las connotaciones necesarias son las siguientes: Connota un sujeto humano (E^1), a quien se atribuye (R^1) el estado. Dado que éste se refiere a la "posesión" de algo, connota la realidad objeto del derecho (E^2) y una relación de "terminalidad" (R^2). Por su parte, el estado de derecho es efecto (R^3) de un acto jurídico (H^1A^1) realizado (R^4) por un sujeto personal (E^3).

La fórmula puede establecerse así:



El desarrollo de la fórmula es el siguiente:

H estaticidad

A { legitimidad, posesión

E^1 { individualidad, humanidad

R^1 atribución

E^2 entidad

R^2 terminalidad

H^1 { dinamicidad, efectividad

A^1 legitimidad

R^3 transitividad

E^3 personalidad

R^4 agentividad

Definición lexemática: Estado (H) de derecho (A) atribuido (R^1) a un individuo humano (E^1), que concierne (R^2) a la posesión de algo (E^2) y que existe como efecto (R^3) de un acto (H^1) jurídico (A^1) realizado (R^4) por un sujeto personal (E^3).

En el texto de Mt, el lexema κληρονομέω se encuentra en futuro plural (κληρονομήσουσιν). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los clasemas siguientes:

Número: plural

Modo: existente

Tiempo: futuro

Aspecto: ingresivo (denota acto y connota estado subsiguiente).

Los semas contextuales ocasionales se establecerán al analizar el texto.

MATEO 5,6

1. Πεινάω - Διψάω

1. *Datos filológicos*

Los verbos πεινάω y διψάω, en griego clásico, en los LXX y en el Nuevo Testamento, significan respectivamente: "tener hambre", "estar hambriento" y "tener sed", "estar sediento"; en sentido figurado, "ansiar o anhelar algún bien"[261].

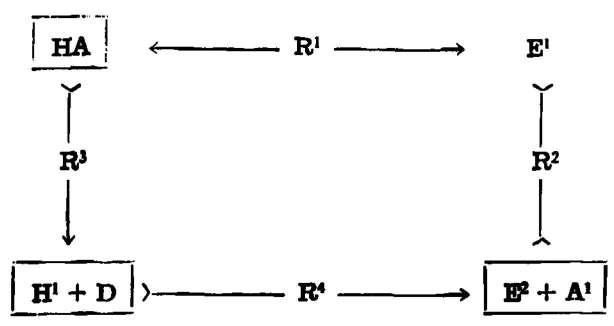
2. *Análisis semántico*

Estos dos lexemas (πεινάω - διψάω) denotan un estado (H), que consiste en una sensación duradera/permanente calificada como "negativa" (A). El elemento principal de la fórmula es, por tanto:

HA

Connotan, en primer lugar, un sujeto animado (E^1), al que se atribuye (R^1) el estado; éste está causado por la "privación" (R^2) de medios (E^2) indispensables para subsistir (A^1) y provoca (R^4) un deseo continuo (H^1) e intenso (D) de obtener (R^3) esos medios.

La fórmula semántica puede construirse de este modo:



Su desarrollo es el siguiente:

H	estaticidad sensación	Grupo sémico estático
A	negatividad/disforcidad	
E^1	individualidad (hombre/animal)	
R^1	atribución	
E^2	entidad (alimento/agua)	
A^1	indispensabilidad subsistencia	
R^2	privación	
H^1	dinamicidad tendencia	Grupo sémico dinámico
D	intensidad	
R^3	apropiación	
R^4	causalidad = eje de configuración	

En ambos lexemas (πεινάω - διψάω) los semas nucleares forman dos grupos sémicos, uno estático (estado negativo y sus connotaciones) y otro dinámico (tendencia/deseo), unidos entre sí por la relación causa-efecto, que constituye el "eje de configuración"; según el contexto, predominará uno u otro grupo, originando en cada caso una figura nuclear distinta.

Definición lexemática: Estado negativo (HA) atribuido (R^1) a un sujeto animado (E^1), debido a la privación (R^2) de medios (E^2) indispensables para subsistir (A^1), y que provoca (R^3) un deseo permanente (H^1) e intenso (A^2) de obtener (R^4) esos medios.

En el texto de Mt, ambos lexemas aparecen en forma participial determinada (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los siguientes clasemas:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal.

Los semas contextuales ocasionales aparecerán en el análisis del texto.

2. Δικαιοσύνη

1. *Datos filológicos*

El término δικαιοσύνη deriva de δίκη a través del adjetivo δίκαιος. Como todas las palabras terminadas en -σύνη, fue acuñada en la época en que se inicia el pensamiento abstracto griego. De ahí que el concepto no se encuentre ni en Homero ni en Hesíodo y, en cambio, se use con frecuencia en la época posépica para designar la virtud de la justicia. La palabra se forma cuando se desarrolla el sentido jurídico griego y adquiere no sólo una connotación jurídica, sino también ética y religiosa.

En la literatura griega, δικαιοσύνη va tomando diversos sentidos: designa la virtud civil de la rectitud, del cumplimiento del deber; se usa también como compendio de la virtud y lo mismo, junto con la ὁσιότης, como parte de la virtud total, ocupando el primer puesto entre las virtudes cardinales; finalmente, en los escritos herméticos adquiere una interpretación mística, concibiéndose como una δύναμις, una potencia de virtud conferida al que ha renacido. Considerada en su sentido jurídico, δικαιοσύνη designa la justicia distributiva y ese sentido perdura incluso después que la doctrina de la virtud atribuya al concepto una significación más amplia. Por eso, junto al significado general de δικαιοσύνη como virtud civil de la rectitud, continúa usándose el de δικαιοσύνη como principio legislativo y como justicia que se administra.

En los LXX, δικαιοσύνη traduce principalmente los siguientes términos hebreos: *ṣ^edāqāh* (134 veces), *ṣedeq* (81 veces), *ḥesed* (8 veces), *ṣadîq* (6 veces) y *'emet* (6 veces). Principio fundamental de la fe veterotestamentaria es que Dios establece el derecho y, en cuanto Dios justo, se vincula a él. La justicia de Dios se realiza en primer lugar con relación al pueblo de la alianza. La δικαιοσύνη designa así la actuación salvífica y fiel de Dios para con su pueblo. Esa actitud divina exige una correspondencia por parte del hombre: éste, para ser justo, ha de actuar conforme a la voluntad de Dios. Como en hebreo, también en los LXX el término puede tener un sentido forense, de ahí que aparezca unido a κρίσις y a κρίμα.

Flavio Josefo emplea en pocas ocasiones el término δικαιοσύνη. Sólo en un pasaje designa la justicia divina, entendida como justa retribución. Usado con relación al hombre designa siempre, en él, el justo comportamiento. Josefo considera la δικαιοσύνη como parte de la εὐσέβεια, atribuyéndole un sentido religio-

so. En aquellos casos en que se produce una relación estrecha entre εὐσέβεια y δικαιοσύνη, ésta última es siempre, para él, ἀρετή y es entendida principalmente como la virtud civil que regula las relaciones humanas. Sin embargo, influido por la literatura veterotestamentaria y por la concepción farisea, Josefo emplea también el término δικαιοσύνη como sinónimo de cumplimiento de los preceptos (expresión de la voluntad de Dios).

En Filón, sólo una vez se aplica el término a la justicia de Dios, designando, por influjo de la doctrina estoica de la virtud, la virtud divina que está por encima del alcance de los mortales. Contrapone δικαιοσύνη a ἀδικία y a los otros derivados de ἄδικος, situándola en relación a la ley veterotestamentaria. La legislación del Pentateuco tiende, para Filón, a realizar la δικαιοσύνη. De los pitagóricos recoge la definición de δικαιοσύνη como justicia distributiva, relacionándola con la ἰσότης o equidad. Al tratar de la virtud de la justicia, Filón es mucho más preciso que Flavio Josefo, señalando la estrecha interrelación que une a la δικαιοσύνη con la εὐσέβεια, la ὁσιότης y la θεοσέβεια. Considera la δικαιοσύνη como la guía o conductora (ἡγεμονίς) de las virtudes cardinales.

En el Nuevo Testamento, el término δικαιοσύνη designa, por lo general, la "justicia", ejercida en el gobierno o en el juicio, o bien la "rectitud en la acción conforme a la voluntad de Dios". En las cartas de Pablo, adquiere el sentido específico de "justificación" o "rehabilitación" efectuada por Dios. Con todo, en la literatura neotestamentaria el término δικαιοσύνη resulta tan complejo, sobre todo en las cartas paulinas, que sería preciso analizar cada texto en donde aparece, para aquilatar su sentido. Tal labor queda fuera del objetivo de este trabajo[262].

2. *Análisis semántico*

Del análisis filológico de δικαιοσύνη se deduce que este lexema denota una cualidad (A) que se traduce en acción (H). Estos dos componentes constituirán el elemento principal de la fórmula:

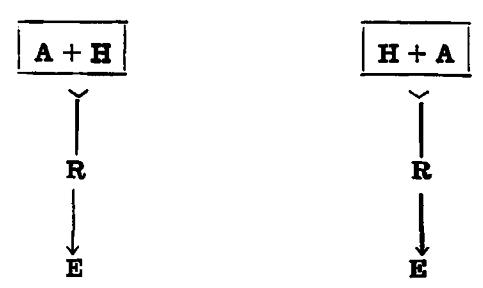
$$\boxed{A + H}$$

Sin embargo, en los lexemas que denotan cualidad en la acción el elemento principal puede organizarse dando precedencia a la cualidad (A + H: predominio del aspecto estático) o a la acción/actuación (H + A: predominio del aspecto dinámico). El "eje de configuración" que permite esta doble organización

es un "eje de manifestación", que coincide con la conexión (÷) entre los dos componentes del elemento principal (A, H).

La actuación (justa) connota un destinatario personal (E, divino/humano), unido a H por una relación de "transitividad". Por ser abstracto, el lexema δικαιοσύνη, a diferencia de δίκαιος, no connota un sujeto de atribución.

Las fórmulas (predominio estático/predominio dinámico) se organizan de esta manera:



La cualidad designada por el Atributo (A) contiene los semas de "normatividad" y "rectitud" (norma justa). La acción/actuación (H), el sema genérico de "dinamicidad" y los específicos de "efectividad" y "habitualidad".

El desarrollo de la fórmula se efectúa, pues, de esta manera:

A { normatividad
rectitud

+ manifestatividad ———————— eje de configuración

H { dinamicidad
efectividad
habitualidad

E personalidad

R transitividad

Definiciones lexemáticas:

a) Predominio del aspecto estático: Norma recta (A) que se manifiesta (eje de configuración) en la actuación habitual (H) respecto (R) a una persona (E).

b) Predominio del aspecto dinámico: Actuación habitual (H) conforme a (eje de configuración) una norma recta (A), respecto (R) a una persona (E).

En el texto de Mt, el lexema δικαιοσύνη aparece en acusativo singular determinado (τὴν δικαιοσύνην), dependiente de los sujetos del macarismo (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες). En consecuencia, los clasemas sólo podrán determinarse con el análisis del texto, juntamente con los semas contextuales ocasionales[263].

3. Χορτάζω

1. *Datos filológicos*

El verbo χορτάζω, cuyo sentido primigenio es el de "cebar a los animales con forraje o con otra clase de alimento", significa, tanto en la literatura griega como en los LXX, "saturar", "saciar". Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento, donde, salvo en una ocasión (Ap 19,21), aparece siempre aplicado al hombre[264].

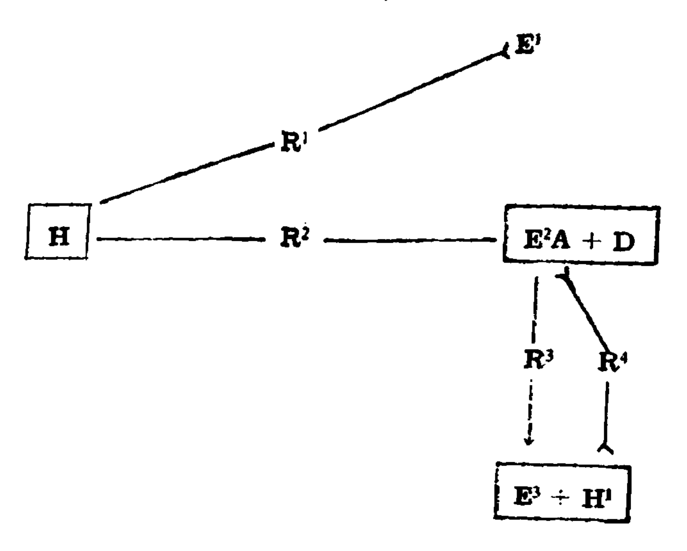
2. *Análisis semántico*

Los datos filológicos antes expuestos muestran que el lexema χορτάζω constituye un caso particular de los lexemas de donación; denota, por tanto, una acción (H) distransitiva; ésta constituye su elemento principal:

H

La acción denota un sujeto personal (E^1) que la realiza (R^1) y, por ser distransitiva (R^2, R^3), un objeto (E^2) que se transfiere a un ser animado (E^3). La donación denotada por χορτάζω es correlativa a la situación (H^1) de carencia (R^4) en que se encuentra E^3. Rasgo específico del objeto transferido (E^2) es su aptitud para satisfacer (A) la carencia en medida proporcionada (D) a la misma.

Se obtiene así esta fórmula semántica:



Según la explicación anterior, la fórmula puede desarrollarse así:

H { dinamicidad, efectividad, donación

E¹ personalidad

R¹ agentividad

E² entidad

A { aptitud, satisfacción, necesidad, subsistencia

D { cantidad, proporcionalidad

R² transitividad

E³ individualidad (animal/humana)

H¹ { estaticidad, situación

R³ transferencia

R⁴ carencia

Definición lexemática: Acto/actividad (H) ejercida (R¹) por un sujeto personal (E¹) con la que provee (R² - R³) a un individuo (E³: animal/humano) en situación (H¹) de carencia (R⁴) de

medios de subsistencia (E^2A) en medida proporcional (D) a esa carencia.

En el texto de Mt, el lexema χορτάζω se encuentra en futuro pasivo plural (χορτασθήσονται). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los clasemas siguientes:

Número:	plural
Modo:	existente
Tiempo:	futuro
Aspecto:	denota acto y connota estado subsiguiente
Voz:	pasiva (teológica o divina).

Los semas contextuales ocasionales se determinarán mediante el análisis del texto.

MATEO 5,7

1. 'Ελεήμων

1. *Datos filológicos*

El adjetivo ἐλεήμων significa, en griego clásico, "compasivo", "misericordioso", "piadoso". En los LXX, donde traduce principalmente los términos hebreos *ḥanûn* (12 veces) y *ḥesed* (3 veces), conserva estas significaciones, con la particularidad de que el adjetivo se aplica casi siempre a Dios; esto mismo ocurre en la literatura judaica. En uno y otro caso "la misericordia" aparece como un atributo esencial de Dios en su conducta con los hombres.

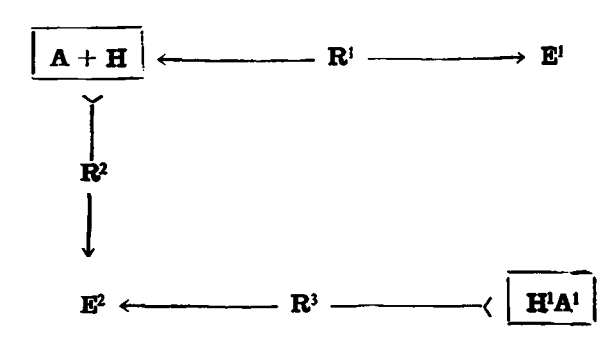
En cambio, en el Nuevo Testamento, Dios no recibe jamás el atributo de ἐλεήμων. Este adjetivo aparece aquí sólo en dos ocasiones: en Mt 5,7, en forma de adjetivo sustantivado, y en Heb 2,17, aplicado a Jesús. En ambos casos significa "misericordioso", "propenso y dado a las obras de misericordia"[265].

2. *Análisis semántico*

De los datos filológicos anteriores se concluye que el lexema ἐλεήμων denota una disposición (A) a una actividad (H). La disposición hace que dicha actividad sea apta para eliminar un estado de necesidad. El elemento principal de la fórmula puede expresarse, por tanto, de esta manera:



Connota un sujeto personal (E^1, divino/humano) a quien se atribuye (R^1) la disposición y que ejerce (R^2) la actividad, y un destinatario humano (E^2) sobre el que recae. Este último está caracterizado por encontrarse (R^3) en un estado de necesidad (H^1A^1). La fórmula es, pues, la siguiente:



Lo ya expuesto es suficiente para establecer el desarrollo de la fórmula:

A { disposición / eliminación / necesidad

H { dinamicidad / efectividad

E^1 personalidad

R^1 atribución

E^2 { individualidad / humanidad

R^2 agentividad

H^1 { estaticidad / situación

A^1 necesidad

R^3 atribución

Definición lexemática: Disposición a hacer el bien (A + H), atribuida (R^1) a una persona (E^1), que se manifiesta en su ejercicio sobre (R^2) un individuo humano (E^2) que se encuentra (R^3) en estado de necesidad (H^1A^1).

En el texto de Mt, el lexema ἐλεήμων se encuentra en nominativo plural determinado (οἱ ἐλεήμονες). Aplicando las categorías semánticas se obtienen los siguientes clasemas:

Género: humano

Número: plural

Modo: existente

Tiempo: atemporal.

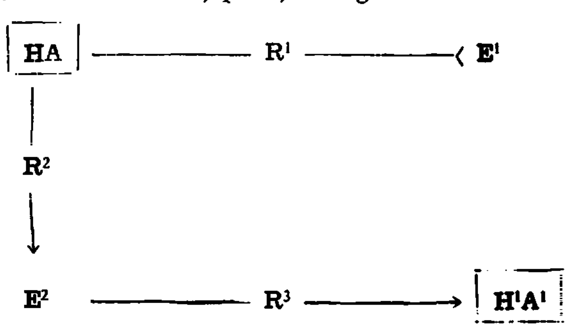
2. 'Ελεέω

1. *Datos filológicos*

El verbo ἐλεέω significa, en griego clásico, "compadecer", "compadecerse", "tener misericordia de". En los LXX, donde traduce sobre todo los verbos hebreos *ḥnn* (46 veces) y *rḥm* (28 veces), conserva los mismos sentidos. En esta versión el verbo designa una actividad que Dios ejerce con los hombres y que, a su vez, quiere que los hombres ejerzan entre sí. Esto mismo ocurre en el Nuevo Testamento, donde ἐλεέω significa "ser misericordioso" y designa la misericordia que se demuestra con obras y con bondad (= hacer obras de misericordia). Usado en pasiva, adquiere el sentido de "ser objeto de la actividad misericordiosa de Dios"[266].

2. *Análisis semántico*

El lexema ἐλεέω tiene gran semejanza con el anteriormente analizado. Denota una acción/actividad beneficiosa (HA), pero se distingue en que, mientras el adjetivo connota necesariamente la disposición habitual para esa actividad, el verbo prescinde de la disposición, connotando indistintamente actividad habitual o acción singular. Su fórmula es, pues, la siguiente:



Comparando la fórmula con la del lexema ἐλεήμων, puede deducirse el desarrollo de ésta.

Definición lexemática: Actuación (H) beneficiosa (A) ejercida (R^1) por una persona (E^1) en favor de (R^2) un individuo humano (E^2) que se encuentra (R^3) en estado de necesidad (H^1A^1).

En el texto de Mt, el lexema ἐλεέω aparece en futuro plural (ἐλεηθήσονται). Si se aplican las categorías semánticas, se obtienen los siguientes clasemas:

Número: plural
Modo: existente
Tiempo: futuro
Aspecto: denota acto y connota estado subsiguiente
Voz: pasiva (teológica o divina).

1. Καθαρός

1. *Datos filológicos*

En griego clásico el adjetivo καθαρός significa "limpio", "puro", "intachable", "sano". En los LXX, καθαρός traduce sobre todo al hebreo *ṭahûr* (72 veces), pero, cuando va acompañado del verbo εἰμί, equivale al hebreo *ṭhr* (13 veces); significa normalmente "limpio", "puro" y se aplica, en primer lugar, a la pureza ritual; más tarde, el término se va espiritualizando hasta designar una actitud ética. Esta espiritualización no supone que los LXX acaben negando el valor de la pureza ritual, pero ciertamente la versión alejandrina da mayor importancia a la vertiente ética que a la ritual, subrayando que el verdadero valor de la pureza es de orden espiritual. Lo mismo ocurre en Flavio Josefo, quien, reconociendo la fuerza de ley que tiene la pureza ritual, sostiene al mismo tiempo que la pureza más íntima y querida por Dios es la del alma y la conciencia; para él, la verdadera limpieza consiste en la rectitud. Por su parte, Filón interpreta el adjetivo καθαρός en sentido estoico, señalando que la pureza querida por Dios es la interior.

En el Nuevo Testamento, καθαρός significa "limpio", "puro", interpretándose el término unas veces en sentido físico (cf. Mt 23,26; 27,59; Jn 13,10, etc.), otras en sentido ritual (cf. Rom 14,20; Tit 1,15, etc.) y la mayoría de los casos en sentido ético[267].

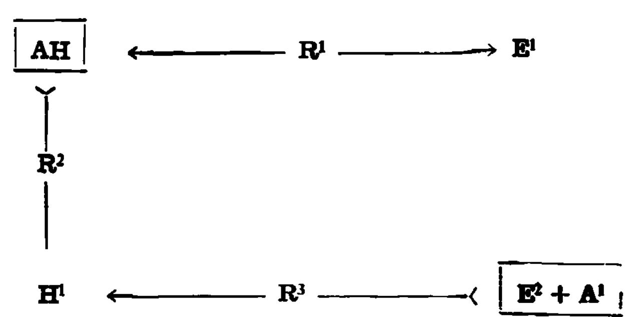
2. *Análisis semántico*

Los datos filológicos expuestos muestran que el lexema καθαρός denota un estado (H) de limpieza (A: ausencia de mancha/contaminación). Estos dos componentes constituyen el elemento principal:

AH

El estado de limpieza se atribuye (R¹) a un sujeto (E¹) que puede ser animado (hombre/animal) o inanimado (objeto/cosa). Por otra parte, este estado se define por relación (R²) a una nor-

ma (H^1), higiénica, religiosa o ética, establecida (R^3) por una persona (E^2) con autoridad para ello (A^1). La fórmula, por tanto, se representa así:



Su desarrollo es el siguiente:

A limpieza

H { estaticidad / situación

E^1 entidad (hombre/animal/cosa)

R^1 atribución

H^1 { estaticidad / normatividad

R^2 conformidad

E^2 personalidad

A^1 autoridad

R^3 agentividad

Definición lexemática: Situación de limpieza (AH) en que se encuentra (R^1) un ser animado o inanimado (E^1) determinada por su conformidad (R^2) con una norma (H^1), establecida (R^3) por una persona (E^2) con autoridad para ello (A^1).

En el texto de Mt, el lexema καθαρός se encuentra en nominativo plural determinado (οἱ καθαροί). Aparecen los siguientes clasemas:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal.

Los semas contextuales ocasionales, en particular los que especifican el género de limpieza denotado por καθαρός en Mt 5,8, resultarán del análisis del texto.

2. Καρδία

1. *Datos filológicos*

En griego clásico, en los LXX y en el Nuevo Testamento, el término καρδία se usa:

a) En sentido físico: Καρδία designa el corazón como órgano central del cuerpo humano o animal del que depende la vida física.

b) En sentido figurado (psíquico), referido a persona: Καρδία designa la interioridad personal (= inteligencia, voluntad, sentimientos), es decir, la vida psíquica en su aspecto estático[268] y, en particular, las actitudes éticas, que se traducen en una determinada conducta moral o religiosa.

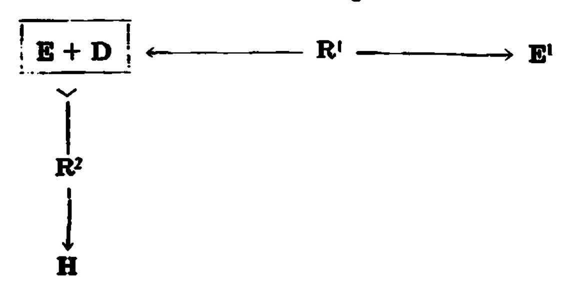
c) En sentido figurado, referido a cosa: Καρδία designa la parte más profunda e íntima de las cosas[269].

2. *Análisis semántico*

El lexema καρδία, en su significado inmediato, denota un órgano corporal (E) interno que se considera como centro del ser (D). El elemento principal de su fórmula puede, por tanto, representarse de este modo:

| E + D |

Connota un sujeto animado (E^1, hombre/animal) a quien pertenece (R^1) y para quien es fuente (R^2) de vida (H).
La fórmula semántica es como sigue:



Puede desarollarse así:

E { entidad
  { organicidad

D { interioridad
localización
centralidad

E^1 individualidad (hombre/animal)
R^1 pertenencia
H vitalidad
R^2 causalidad

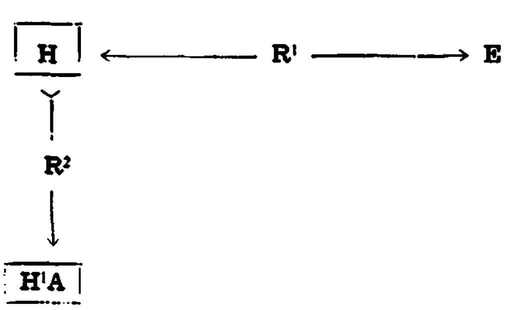
Definición lexemática: órgano (E) interior y central (D) propio (R^1) de un ser animado (E^1) y que se considera fuente (R^2) de la vida (H).

Semema construido:

En la literatura semítica, καρδία, unido a un adjetivo o a ciertas determinaciones, adquiere un sentido figurado, denotando, no ya un órgano, sino la interioridad (en el hombre) o la centralidad (en entidades materiales). De esos dos sentidos nos interesa, con relación al texto de Mt 5,8, el que se refiere al hombre. En este caso, el lexema καρδία denota la interioridad psíquica del hombre y cada uno de los componentes de su fórmula adquiere un sentido translaticio.

Así, el sema "entidad" (E, órgano) se transforma en un sema "hecho" (H, realidad interior psíquica); de este modo, καρδία, que denota un elemento constitutivo del hombre a nivel orgánico, pasa a denotar otro elemento constitutivo, esta vez a nivel psíquico: el sema "organicidad" pasa a sema "subjetividad"; el de "localización" queda especificado como "interioridad" metafórica; el de "centralidad", en conexión con la importancia del órgano como "fuente de vida", queda sustituido por el de "especificidad", que indica la importancia para el hombre de su interioridad psíquica como "fuente" de su actividad vital específica; paralelamente, la "vitalidad" física pasa a ser "vitalidad" interior.

La fórmula semántica de este semema construido será la siguiente:



He aquí su desarrollo:

H { estaticidad, interioridad, subjetividad }
E { individualidad, humanidad }
R^1 pertenencia
H^1 actividad
A { especificidad, humanidad }
R^2 causalidad

Definición del semema construido: Interioridad consciente y estable (H) propia del (R^1) individuo humano (E), de la que procede (R^2) su actividad (H^1) específicamente humana (A).

En el texto de Mt, el lexema καρδία se encuentra en dativo singular determinado (τῇ καρδίᾳ). Sus clasemas son los siguientes:

Género:	humano
Número:	singular distributivo
Modo:	existente
Tiempo:	atemporal.

3. Ὁράω

1. *Datos filológicos*

El verbo ὁράω es sumamente complejo; en su conjugación se agrupan formas verbales procedentes de tres raíces distintas:

a) Temas de presente y perfecto: raíz ὁρ- (ὁράω, ἑώρακα).

b) Temas de futuro y aoristo pasivo: raíz ὀπ- (ὄψομαι, ὤφθη).

c) Tema de aoristo activo: raíz εἰδ- (εἶδον).

El verbo ὁράω, común desde Homero en adelante, significa en griego clásico "ver", "mirar", "percibir", "observar". Frecuentemente se encuentra, con la preposición εἰς, con el significado de "mirar hacia algo", o también, con un acusativo, con el sentido de "ver algo". Desde los tiempos de Homero tiene igualmente el significado de "concebir", "experimentar". En sentido figu-

rado significa "entender", "reconocer", "considerar", "atender a". Usado en pasiva, llega a significar "aparecerse", "hacerse visible", "mostrarse".

En los LXX, ὁράω traduce sobre todo los términos hebreos *rā'âh* y *ḥāzâh* y significa normalmente "ver con los propios ojos", "percatarse". En sentido figurado se usa para la percepción intelectual y espiritual, o para lo que el hombre experimenta o sufre. En pasiva se usa con el sentido de "mostrarse", "manifestarse", "revelarse", "experimentar la realidad de algo". Se emplea también para designar la percepción profética y para expresar cómo Dios ve y vigila al hombre.

En el Nuevo Testamento, fuera del uso particular que el término tiene en el Evangelio de Juan, el verbo ὁράω se emplea prácticamente con el mismo sentido que en el griego profano y veterotestamentario. Significa, por lo general, "ver", "percibir" y se usa en sentido figurado para indicar una percepción o una visión del espíritu o del intelecto[270].

2. *Análisis semántico*

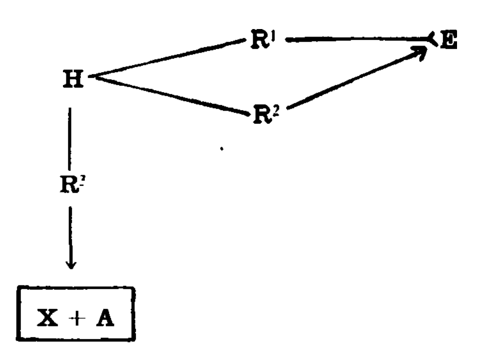
El lexema ὁράω puede tener valor intransitivo (tener la facultad de la visión) o transitivo (percibir un objeto mediante la visión). En el Nuevo Testamento, sin embargo, existe solamente el segundo valor, que es el que aparece en el texto de Mt 5,8 (τὸν θεὸν ὄψονται). No trataré, pues, del lexema en sí, sino del semema construido ὁράω transitivo. Se distingue de βλέπω transitivo, en que este último incluye un sema de "voluntariedad" ausente en el primero. De ahí que ὁράω se emplee para indicar una "aparición".

Como verbo de percepción, su voz lexemática es medida, es decir, denota una actividad (H, sema genérico) que recae sobre el sujeto agente, lo que añade los semas de "subjetividad" (conciencia) y "receptividad" (experiencia) (H, semas específicos). Esa actividad se caracteriza también por ser sensorial/visual e inmediata (H, semas específicos "visualidad", "inmediatez"). El elemento principal de la fórmula es, por tanto:

H

Por ser actividad/receptividad, connota un sujeto personal (E), que la ejerce y percibe (R^1), y un indeterminado (X = entidad/hecho) visible (A), que es su objeto (R^2).

La fórmula de ὁράω transitivo es la siguiente:



Y puede desarrollarse así:

H { dinamicidad, actividad, receptividad, subjetividad, visualidad, inmediatez

E personalidad

R^1 agentividad

R^2 percepción

X indeterminación (entidad/hecho)

A visibilidad

R^3 visión

Definición del semema construido (ὁράω *transitivo*)*:* Actividad visual e inmediata (H) acerca (R^3) de un objeto (X) visible (A), ejercida (R^1) por una persona (E) y que recae (R^2) sobre ella.

En el texto de Mt, el lexema ὁράω se encuentra en futuro pasivo plural (ὄψονται). Resultan así los siguientes clasemas:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: futuro
Aspecto: denota acto y connota su continuidad.

MATEO 5,9

1. Εἰρηνοποιός

1. *Datos filológicos*

El término εἰρηνοποιός, compuesto del sustantivo εἰρήνη y del verbo ποιέω, significa en la literatura griega "artífice de paz", "pacificador", convirtiéndose en uno de los títulos con que se designa al soberano, ya que con su poder lleva la paz al mundo. Dicho término no se encuentra en los LXX; sólo aparece en una ocasión (Prov 10,10) el verbo εἰρηνοποιέω. En la literatura rabínica εἰρηνοποιός corresponde a la expresión hebrea *'îš šâlôm*, que designa la labor de pacificación, tarea completamente diversa a la que encierra el término εἰρηνοποιός en la literatura griega cuando se aplica al soberano, ya que entonces esa labor pacificadora se conecta con el poder, mientras que en los escritos rabínicos es fruto del amor, de la humildad y de la abnegación.

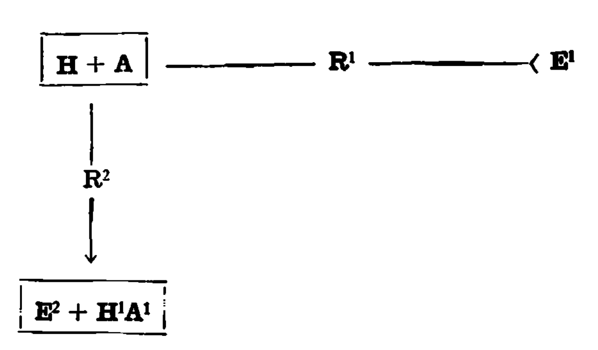
En el Nuevo Testamento, la palabra εἰρηνοποιός sólo se encuentra en Mt 5,9 y significa literalmente "el que hace/crea paz" [271].

2. *Análisis semántico*

Los datos anteriores muestran que el lexema εἰρηνοποιός denota una actividad (H) calificada como beneficiosa por ir en favor de la paz (A). El elemento principal de su fórmula se representa, por tanto, así:

H + A

El lexema connota un sujeto agente personal (E^1), que realiza (R^1) la actividad, y un sujeto humano (E^2), privado de paz (H^1A^1), que se beneficia (R^2) de ella. He aquí la fórmula semántica:



Desarrollo:

H { dinamicidad, efectividad

A { beneficialidad, pacificación

E^1 personalidad

R^1 agentividad

E^2 { individualidad, humanidad

H^1 { estaticidad, situación

A^1 { privación, paz

R^2 transitividad

Definición lexemática: Actividad (H) beneficiosa en favor de la paz (A) realizada (R^1) por una persona (E^1) y que recae (R^2) sobre un sujeto humano (E^2) que se encuentra (H^1) privado de paz (A^1).

En el texto de Mt, el lexema εἰρηνοποιός aparece en nominativo plural determinado (οἱ εἰρηνοποιοί). Pueden determinarse estos clasemas:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal.

2. Υἱὸς θεοῦ

1. *Datos filológicos*

Ya en las religiones más antiguas el hombre piadoso entiende y expresa su relación con Dios como una relación de hijo a padre. Entre los pueblos primitivos el nombre más antiguo y frecuente de Dios es el de padre. Por eso, como lo atestiguan los nombres propios teofóricos, en el Antiguo Oriente no era extraño que uno se llame "hijo de un dios". Con esta referencia a la relación de hijo, el hombre religioso expresa, en general, su dependencia de la divinidad y su confianza en ella. Los semitas entendieron esta relación como adopción.

El título "hijo de Dios" se aplica sobre todo a los reyes. Ahora bien, mientras que en Egipto y en el Helenismo la filiación divina del rey se interpreta en sentido natural, entre sumerios, babilonios y árabes el rey es sólo hijo adoptivo de una o varias divinidades. Este título lo heredaron de Oriente los emperadores romanos, que fueron adorados como "hijos de un dios" y como salvadores divinos.

Los estoicos sostuvieron que todo hombre es por naturaleza "hijo de Dios"; en la religión de los misterios y en los escritos herméticos se encuentra la idea de que sólo por la regeneración el hombre se convierte en "hijo de Dios" o recibe la naturaleza divina.

La idea de una filiación divina del hombre es ajena al Antiguo Testamento. Para el mundo semítico, "hijo" es aquel que se parece a su padre; este parecido se manifiesta en la actividad o en la conducta. Partiendo de esta concepción, el título "hijo de Dios" no denota generación física, sino relación de semejanza. De ahí se deducen los usos de la expresión en el Antiguo Testamento. Se aplica a los ángeles, que, por ser mensajeros de Dios, son instrumentos de su actividad y forman la corte divina[272]. También al pueblo de Israel, que, en virtud de la alianza y de su código, refleja de algún modo la conducta divina[273]. Se aplica igualmente al rey, porque en la tierra administra justicia en representación de Dios[274]. Difiere esta concepción de la del mundo oriental, ya que no supone una divinización de la persona del monarca, sino el ejercicio de una función que es prerrogativa divina. En Israel, el rey es considerado un hombre como los demás, sometido a la misma Ley divina y sujeto al mismo juicio[275].

En época posterior, por influencias helenísticas, el símbolo de la filiación divina se aplica, en el Antiguo Testamento, al hombre piadoso[276]. Lo mismo ocurre en la literatura apócrifa judía[277] y en Filón. Por su parte, Flavio Josefo no atribuye a nadie el título "hijo de Dios", si bien se encuentra, en él, el nombre de padre aplicado a Dios en sentido universalista, ya que lo considera Padre de todo el género humano[278]. En Qumrán, se aplica, algunas veces, el texto de Sal 2,7, además de al Mesías, a los elegidos de Israel; sin embargo, los miembros de la secta evitan llamarse "hijos de Dios" y, al parecer, tampoco aplican a Dios el nombre de "padre". En cambio, en los textos del judaísmo rabínico se encuentra en múltiples ocasiones la idea de que los israelitas son hijos de Dios[279]. Esta filiación lleva consigo el deber de comportarse a imitación de Dios, de estudiar la Torá y de cumplir sus mandamientos; al mismo tiempo, constituye una garantía de la inmutable misericordia de Dios[280].

El título υἱὸς (τοῦ) θεοῦ aparece 50 veces en el Nuevo Testamento, 45 de las cuales se aplica a Jesús: 29 en los Evangelios y Hechos[281] y 16 en las Cartas y Apocalipsis[282]. En las cinco restantes, el título se aplica: a "los artífices de la paz" (Mt 5,9); a los resucitados (Lc 20,36); a los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios (Rom 8,1); a los cristianos, por estar adheridos al Mesías (Gál 3,26); y, en Rom 8,19, se habla de que la humanidad aguarda impaciente que se revele lo que es ser hijos de Dios. Sin embargo, el Nuevo Testamento se vale, aparte de la expresión υἱὸς (τοῦ) θεοῦ, de otras fórmulas equivalentes para confesar su fe en Jesús como Hijo de Dios[283] y para proclamar la "filiación divina" que se confiere a sus discípulos[284].

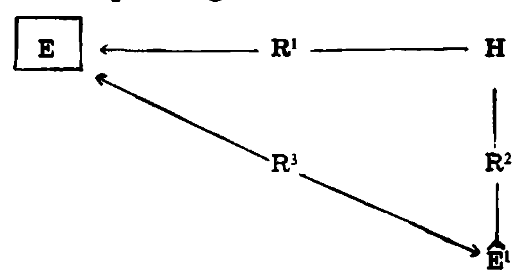
2. *Análisis semántico del lexema* υἱός

En este análisis se parte del lexema υἱός en cuanto denota el ser que resulta de la acción generativa del hombre; los numerosos sentidos derivados que presenta el lexema tienen su origen en éste. Metodológicamente, además, el análisis semántico que quisiera tomar como base todos esos sentidos llegaría a tal grado de abstracción que resultaría ininteligible. Se consideran, pues, los sentidos derivados como sememas que neutralizan o suspenden ciertos semas nucleares propios del lexema.

El lexema υἱός denota, por tanto, un individuo humano (Entidad). El elemento principal de su fórmula será:

| E |

Esta Entidad connota la actividad generativa (H) de un sujeto humano (E^1), que le ha conferido (R^1) la existencia, y las relaciones (R^2) de "semejanza", "familiaridad" y "amor" que se establecen entre el sujeto generador y el generado. He aquí la fórmula semántica que integra todos estos elementos:



Desarrollo:

E { individualidad, humanidad

H { dinamicidad, efectividad, generación

R^1 receptividad

E^1 { individualidad, humanidad

R^3 agentividad

R^4 { semejanza, familiaridad, amor, reciprocidad

Definición lexemática: Individuo humano (E) que ha recibido (R^1) su existencia mediante (R^2) la acción generativa (H) de otro individuo humano (E^1), quedando unido a éste por una relación de semejanza y por relaciones recíprocas de familiaridad y amor (R^3).

En el texto de Mt, el lexema υἱός aparece en nominativo plural indeterminado (υἱοί). Sus clasemas son:

Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal.

El análisis del texto determinará el sentido que el lexema adquiere aquí.

3. Καλέω

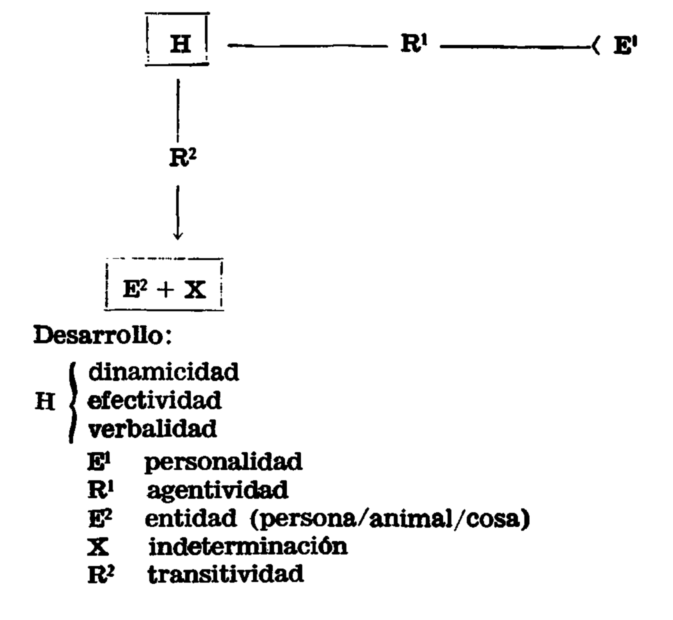
1. *Datos filológicos*

En griego clásico, en los LXX y en el Nuevo Testamento, el verbo καλέω significa "llamar", "nombrar", "invitar". En los LXX, καλέω traduce, casi siempre, al verbo hebreo *qr'* y tiene una particular connotación teológica cuando el sujeto del verbo es Dios. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento, donde καλέω adquiere su sentido más pleno cuando tiene por sujeto a Dios o a Cristo[285].

2. *Análisis semántico*

Como se desprende de sus acepciones, el lexema καλέω tiene un doble uso fundamental: *a*) transitivo, significando "llamar" o "invitar"; *b*) ditransitivo, significando "conferir un nombre/nombrar".

El lexema denota una acción verbal (H) y éste es su elemento principal. Connota necesariamente un sujeto personal (E¹) que realiza (R¹) la acción y una entidad (E²) sobre la que recae (R²) y que de, algún modo, se ve afectada (X) por ella. Su fórmula sería:



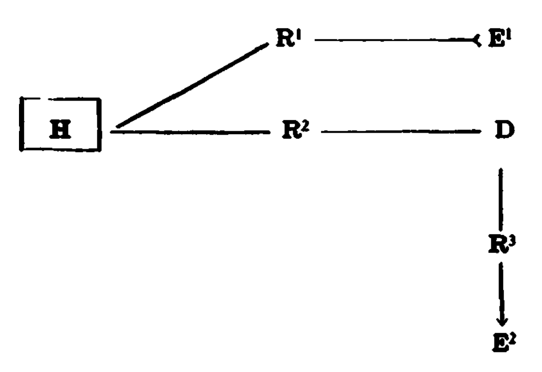
Desarrollo:

H { dinamicidad, efectividad, verbalidad

E¹ personalidad
R¹ agentividad
E² entidad (persona/animal/cosa)
X indeterminación
R² transitividad

Definición lexemática: Acto verbal (H) realizado (R^1) por un sujeto personal (E^1) y cuyo término (R^2) es una entidad (E^2) que, de algún modo, se ve afectada (X) por ese acto.

En el texto de Mt, el lexema aparece en su uso ditransitivo ("conferir un nombre"). La fórmula semántica correspondiente a este semema incluirá los elementos propios de la ditransitividad, es decir, el objeto conferido (D, nombre/denominación), que concreta el indeterminado (X), y la relación de "atribución" (R^3), que precisa el modo cómo afecta la acción al término. He aquí la fórmula:



Definición del semema (καλέω *ditransitivo*): Acto verbal (H) realizado por un sujeto personal (E^1), mediante el cual (R^2) atribuye (R^3) una denominación (D) a otro sujeto (E^2).

En Mt 5,9, el lexema καλέω aparece en futuro plural pasivo (κληθήσονται). Sus clasemas son los siguientes:

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: futuro
Aspecto: denota continuidad, connota acto inicial
Voz: pasiva (teológica o divina).

4. Διώκω[286]

1. *Datos filológicos*

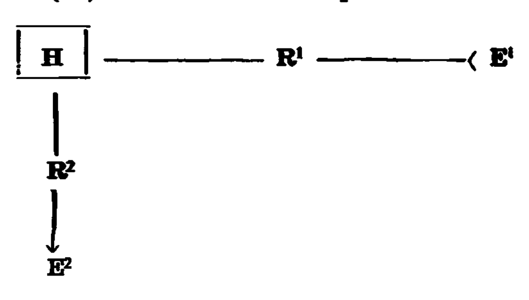
En griego clásico, el verbo διώκω tiene múltiples significados: "empujar", "poner en rápido movimiento", "andar de prisa", "perseguir"," seguir con empeño", "poner en fuga", "anhelar algo", etc. En los LXX, διώκω traduce, generalmente, al hebreo *rdp* y tiene, en la mayoría de los casos, el sentido de "perseguir"[287]. En el libro de los Salmos, διώκω, y sobre todo su compuesto καταδιώκω, se usan referidos, habitualmente, a la persecución por motivos religiosos[288]. Este sentido es el que prevalece en el Nuevo Testamento[289] y el que tiene διώκω siempre que aparece en el Evangelio de Mateo[290].

2. *Análisis semántico*

El lexema διώκω tiene un significado fundamental que pertenece al plano físico: "esforzarse por atrapar". De él derivan las acepciones figurativas. Para establecer la fórmula semántica se analizará el significado fundamental.

El lexema denota una actividad (H), especificada por los semas de "movimiento", "intensidad", "intencionalidad" y "aprehensión". Éste es, por tanto, el elemento principal.

Connota necesariamente un sujeto animado (E^1) que ejerce (R^1) la actividad y un término también animado (E^2) que es objeto de ella (R^2). La fórmula se representa así:



El desarrollo de la fórmula es el siguiente:

H { dinamicidad
actividad
movimiento
intensidad
intencionalidad
aprehensión

E^1 individualidad (hombre/animal)
R^1 agentividad
E^2 individualidad (hombre/animal)
R^2 transitividad

Definición lexemática: Actividad de movimiento (H), ejercida (R^1) por un ser animado (E^1), que tiende intensamente a apoderarse (H) de (R^2) otro (E^2).

En el texto de Mt, el lexema διώκω aparece en forma de participio perfecto nominativo plural determinado (οἱ δεδιωγμένοι).

Género: humano
Número: plural
Modo: existente
Tiempo: atemporal
Aspecto: habitual
Voz: pasiva.

El análisis del texto mostrará la ampliciación de sentido que experimenta el lexema en virtud de los semas contextuales ocasionales.

IV

EXEGESIS DE LAS BIENAVENTURANZAS DE MATEO

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι,
ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
(Mt 5,3) [291]

1. *El sujeto del primer macarismo: interpretaciones*

En Mt 5,3 el sujeto del primer macarismo, οἱ πτωχοί, viene matizado por el dativo τῷ πνεύματι, que muchos consideran una adición de Mateo [292]. Sobre el sentido que esta precisión confiere al sujeto οἱ πτωχοί, los autores difieren considerablemente. Intentaremos sintetizar las distintas opiniones:

1. El dativo τῷ πνεύματι tiene como función *interiorizar* al sujeto, οἱ πτωχοί, convirtiéndolo en una disposición permanente. Desde este presupuesto, se confiere a la expresión οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι una de estas tres interpretaciones:

a) "Los desapegados interiormente de los bienes materiales" [293].

b) "Los humildes" [294].

c) "Los que son conscientes ante Dios de su indigencia espiritual" [295].

2. La adición τῷ πνεύματι *matiza*, de una forma u otra, el estado de pobreza material denotado por πτωχός, pero sin que, en ningún caso, éste quede por completo interiorizado o transpuesto. Con la adición Mateo pretendería:

a) Indicar la aceptación voluntaria de ese estado [296].

b) Expresar la resignación ante el estado de pobreza [297].

c) Señalar la intensidad del estado [298].

d) Resaltar el aspecto religioso del mismo [299].

e) Suavizar la carga socio-económica del término πτωχός [300].

f) Determinar la esfera en que se fundamenta la pobreza [301].

3. El dativo τῷ πνεύματι designa el *objeto de que están faltos* los πτωχοί. La naturaleza de ese objeto varía según las diversas interpretaciones:

a) "Los faltos de ingenio y erudición" [302].

b) "Los faltos de fuerza y coraje" [303].

c) "Los que carecen del Espíritu y tienen necesidad de él" [304].

d) "Los ignorantes de la Ley": la expresión de Mateo designaría a los *'am-hâ-'ârez*, es decir, al pueblo sencillo, ignorante de la Ley e incapaz de cumplir las minucias legales, despreciado por los líderes religiosos: letrados y fariseos [305].

2. *Sentido de la expresión* οἱ πτοχωὶ τῷ πνεύματι

El sentido del sujeto οἱ πτωχοί depende, en Mt 5,3, de la interpretación que se dé al dativo τῷ πνεύματι. Gramaticalmente admite dos posibilidades: primera, interpretarlo como *dativo de relación* [306], segunda, como *dativo agente* [307]. Examinaremos ambas.

a) Como dativo de relación:

Puesto que πνεῦμα, como ha quedado establecido más arriba [308], designa, cuando se refiere al hombre, el principio vital interior de la actividad personal, si se interpreta τῷ πνεύματι como dativo de relación, el sujeto del primer macarismo designaría a "los pobres (οἱ πτωχοί) *en cuanto a la actividad personal interna* (inteligencia, voluntad, sentimientos)". Por consiguiente, en el texto de Mateo se trataría de *personas con una deficiente actividad interior*, es decir, faltos de inteligencia, voluntad o sentimientos. Esta interpretación no puede sostenerse porque resulta inadmisible que la motivación del macarismo (ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) recaiga sobre este género de personas [309].

El análisis, anteriormente hecho [310], del término πνεῦμα en comparación con καρδία, hace también insostenible la opinión, muy generalizada entre los autores, según la cual el dativo τῷ πνεύματι tiene por objeto *interiorizar* al sujeto οἱ πτωχοί [311]. Si esto fuera así τῷ πνεύματι designaría una disposición interior permanente, significado que pertenece a καρδία, del que, en este caso, πνεῦμα resultaría sinónimo [312]. Tal sinonimia no es posible dada la diferencia sustancial, ya expuesta, entre ambos términos: πνεῦμα es un *lexema dinámico*, que denota actividad, mientras καρδία es un *lexema estático*, que denota permanencia. Si la intención de Mt hubiera sido interiorizar la pobreza, habría colocado, como en 5,8a, τῇ καρδίᾳ en lugar de τῷ πνεύματι.

La opinión de J. Dupont [313], compartida de una forma u otra por numerosos autores, es que πνεῦμα unido a determinados adjetivos tiene por objeto convertir el estado o cualidad, denotado por el adjetivo, en una disposición interior. Esta sería, según él, la función de τῷ πνεύματι, en Mt 5,3a, con relación a οἱ πτωχοί, en donde una situación exterior, el estado de pobreza, en virtud del complemento τῷ πνεύματι se convierte en una disposición

interna (= "los humildes")[314]. J. Dupont basa su argumentación en el carácter semítico de la expresión de Mt, aduciendo, a este respecto, una serie de ejemplos de la Biblia griega y hebrea, de Qumrán y de la literatura rabínica. Veamos algunos:

De los LXX:

Sal 33,19: τοὺς ταπεινοὺς τῷ πνεύματι
Ecl 7,8: ὑψηλὸν πνεύματι
Is 29,24: οἱ τῷ πνεύματι πλανώμενοι.

Del TM:

Prov 14,29: *qeṣar-rûaḥ*
" 16,18: *gobah-rûaḥ*
" 16,19: *šepal-rûaḥ*
" 17,27: *qar-rûaḥ*
Is 54,6: *aṣûbat-rûaḥ*
" 66,2: *nekeh-rûaḥ*

En todos estos casos, y en otros semejantes, el complemento "espíritu", según la opinión de Dupont, interioriza el adjetivo, situándolo en el plano de las disposiciones permanentes. Sin embargo, analizando las expresiones en su contexto, el lexema πνεῦμα/*rûaḥ* muestra su aspecto dinámico y sitúa al adjetivo en relación con la actividad personal interna:

En Sal 33,19 τῷ πνεύματι es un dativo de relación *dinámico*. Se trata de los de bajo nivel (τοὺς ταπεινούς) con relación a la actividad personal interna (τῷ πνεύματι), es decir, de "los abatidos", "los desanimados". La expresión denota, pues, un estado de falta de vitalidad en el que uno se encuentra sin ánimo para pensar, optar o expresar lo que siente.

En Ecl 7,8 se trata de dos comportamientos contrapuestos: el del paciente (μακρόθυμος) y el del arrogante (ὑψηλὸν πνεύματι), con relación al tratamiento de un asunto o de una discusión. El primero sabe controlar sus impulsos y espera hasta el momento oportuno para actuar; el segundo se deja llevar de su arrogancia y actúa precipitadamente, fiado de su inteligencia. El texto se refiere, pues, a *actuaciones/comportamientos*, no a disposiciones.

En Is 29,24 la expresión οἱ τῷ πνεύματι πλανώμενοι designa personas que se equivocan o extravían en su *actuación*, no en sus disposiciones interiores.

En todos los textos de Proverbios, antes citados, el complemento *rûaḥ*, unido a los respectivos términos hebreos, designa *un modo de comportarse*, no una disposición interna: el impul-

sivo (14,29), el presuntuoso (16,18), el que actúa con humildad (16,19) o con prudencia (17,27).

Las expresiones de Is 54,6 y 66,2 designan, como la de Sal 33,19 (según los LXX), al abatido, es decir, al que está falto o escaso de *actividad* personal interna.

Como puede apreciarse, en estos ejemplos πνεῦμα/*rû*ᵃ*h* designa *actividad* que procede de un principio interior y no disposición interna.

b) Como dativo agente:

No queda, pues, más solución que interpretar τῷ πνεύματι como dativo agente. El sujeto del primer macarismo designa, por tanto, a los pobres *por un acto interior* (= τῷ πνεύματι). Ahora bien, πνεῦμα, cuando tiene valor antropológico, designa los actos internos del hombre referentes al conocimiento, voluntad y sentimientos; cuál de estos aspectos predomina, depende, como ya se ha visto [315], del contexto. Toca ahora determinar cuál es el acto denotado por τῷ πνεύματι en Mt 5,3a y cuáles quedan solamente connotados.

1) *Pobres por un acto de sentimiento:* El sentimiento provoca actos ocasionales, con los que se reacciona anímicamente a circunstancias externas pasajeras (p. e., Mc 8,12; Jn 13,21), pero nunca desembocan, por sí solos, en una opción existencial, ni, por tanto, en un estado definitivo. Como en Mt 5,3a τῷ πνεύματι es el agente de un estado, el de pobreza (οἱ πτωχοί), no puede denotar un acto de mero sentimiento.

2) *Pobres por un acto de conocimiento:* Los lexemas cognoscitivos (p. e., γινώσκω, οἶδα, etc.) establecen una relación de posterioridad (tiempo relativo) respecto a su objeto; la existencia del objeto es condición y ocasión de conocimiento. Es decir, la actividad cognoscitiva no crea su objeto (= situación o estado objetivo), sino que supone su existencia (cf. Mc 2,8). Ahora bien, en Mt 5,3a τῷ πνεύματι es agente de un estado (= οἱ πτωχοί), que está en relación de posterioridad respecto a él, o sea, que es efecto de la acción del agente. Por tanto, τῷ πνεύματι no supone la existencia del objeto (= el estado de pobreza) sino que, al ser agente, lo crea. No puede, pues, denotar un acto de conocimiento [316].

3) *Pobres por un acto de voluntad:* En Mt 5,3a, el estado de pobreza (οἱ πτωχοί) es efecto de un acto interior (= τῷ πνεύματι) y, por consiguiente, es creado por ese acto. Excluido el acto de sentimiento, por insuficiente, y el de conocimiento, por

suponer la existencia de su objeto, τῷ πνεύματι denota necesariamente un acto de la voluntad.

En términos gramaticales, los lexemas volitivos/efectivos (p. e., προαιροῦμαι, ἐκλέγομαι, etc.) establecen una relación de anterioridad, al menos lógica, de la acción denotada respecto a su objeto, ya que éste es su efecto. Tal es el caso, en Mt 5,3a, de τῷ πνεύματι (lexema volitivo) respecto a οἱ πτωχοί (estado subsiguiente): existe una relación de anterioridad-posterioridad entre agente (τῷ πνεύματι) y efecto (οἱ πτωχοί). El dativo agente denota, por tanto, la *decisión*, el acto mediante el cual se opta por la pobreza, connotando al mismo tiempo el previo conocimiento y, de algún modo, el sentimiento.

Por consiguiente, el lexema πνεῦμα, en el texto, denota acto de la voluntad y tiene aspecto puntual efectivo. Mediante ese acto se entra en el estado de pobreza (οἱ πτωχοί). Esto hace además, que el complemento τῷ πνεύματι añada al lexema πτωχός un *sema de voluntariedad*, puesto que en Mt 5,3 el estado de pobreza es fruto de una decisión (τῷ πνεύματι). En este contexto, por tanto, el lexema πτωχός no denota una situación que se padece, sino un estado al que se accede voluntariamente.

En definitiva, la expresión οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι ha de interpretarse como "los pobres por decisión" [317] o, dicho con otras palabras, "los que han elegido ser pobres" [318].

3. *Comparación entre Mt 5,3a y Lc 6,20a*

Se ha indicado ya [319] que la mayoría de los autores consideran τῷ πνεύματι como una adición de Mt al macarismo más antiguo, recogido en Lc 6,20. Algunos, por el contrario, dan prioridad al texto de Mt sobre el de Lc [320]; otros, en cambio, se inclinan por una solución intermedia [321], o se abstienen de comparar ambos textos [322]. De una forma u otra, lo cierto es que se pone el acento sobre la "espiritualización" que, respecto a Lc, confiere el complemento τῷ πνεύματι al sujeto (οἱ πτωχοί) del primer macarismo mateano [323], hasta el punto de que no faltan quienes sostienen que la pobreza, de que habla aquí Mt, no es incompatible con la posesión de los bienes terrenos, siempre que no se esté apegado a ellos [324].

Ha quedado demostrado antes que la función de τῷ πνεύματι con relación a οἱ πτωχοί no es la de interiorizar o "espiritualizar" a este último, sino la de señalar el carácter voluntario de ese estado de pobreza. Esta interpretación explica con mayor facilidad la adición de τῷ πνεύματι, en Mt 5,3a, respecto al texto de Lc 6,20a. Con dicha adición Mt no pretende conferir a "los

pobres" un sentido diferente del que tienen en Lc 6,20a. En este último texto, el macarismo, construido en 2.ª persona, se dirige, como lo indica la misma introducción, a los discípulos [325]; es decir, οἱ πτωχοί no tiene en Lc sentido genérico, se refiere *sólo* al grupo de discípulos (ὑμετέρα) que han abandonado sus seguridades humanas por seguir a Jesús (cf. Lc 5,1-11.27-28). En Mt, en cambio, el empleo genérico e indeterminado de la 3.ª persona en la construcción de sus macarismos, exigía precisar la identidad de los πτωχοί, de lo contrario, la proclamación de felicidad (μακάριοι) habría comprendido a los pobres *sin restricción alguna*. Añadiendo τῷ πνεύματι, Mt lleva a cabo una *precisión necesaria*. De este modo, el macarismo no se refiere a los pobres en general, sino solamente, como en el caso de Lc, a aquellos que han optado por la pobreza.

4. *Sentido religioso del sujeto*

Numerosos autores y algunas ediciones griegas del Nuevo Testamento señalan la relación existente entre Mt 5,3 e Is 61,1 [326]. En el texto profético, la primera misión que Dios confiere a su Ungido consiste en anunciar la buena noticia a los pobres (v. 1c) [327]. La única conexión literaria de Mt 5,3 con Is 61,1, según los LXX, es el término πτωχός. Sin embargo, considerando atentamente ambos textos, se ve que la "buena noticia" (εὐαγγελίσασθαι) de Isaías se corresponde con la apódosis del macarismo (ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) [328], ya que, para Mateo, la "buena noticia" consiste en la llegada del reinado de Dios (Mt 4,17.23; 9,35; cf. Mc 1,14-15). Por otra parte, en Mt 5,4 existe, como más tarde se verá, una clara alusión a Is 61,2, lo que confirma el influjo de Is 61,1 sobre la redacción del primer macarismo [329].

Esta alusión al texto de Is pone a los πτωχοί, de Mt 5,3a, en paralelo con los *ʿănāwîm*, de Is 61,1c, y la palabra πτωχός asume así el matiz religioso de confianza en Dios que reviste *ʿănāwîm* en la literatura veterotestamentaria [330]. En todo caso, esta correspondencia no entraña una "espiritualización" del sujeto de Mt, ya que el término *ʿănāwîm* designa siempre en el Antiguo Testamento a los que, en la sociedad, se encuentran en condición de indigencia —sentido propio del término *ʿānî*—, añadiendo el sema de "confianza en Dios". Lo mismo sucede en el texto de Mt: al estado de indigencia (= semas de "privación" y "dependencia" humillante), propio de πτωχός, se añade, sin anularlo [331], el sema de "confianza en Dios". Por lo demás, sin este sema, la apódosis del macarismo resultaría incomprensible.

La opción por la pobreza (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι) es, por tanto, consecuencia de la confianza que se tiene en Dios y expresa la firme decisión de ponerse bajo su entera dependencia[332].

De este modo, Mt, en cuyas bienaventuranzas es patente el influjo del Antiguo Testamento[333], se mueve en su primer macarismo dentro del pensamiento veterotestamentario, en donde el pobre ideal es aquel que pone su confianza en Dios y lo espera todo de él[334]. Sin embargo, existe una diferencia importante entre la concepción de Mt y la del Antiguo Testamento, ya que, en este último, la confianza en Dios es consecuencia del estado de pobreza, mientras que, en Mt, es la que lleva a elegir ese estado. Es decir, en el Antiguo Testamento el pobre, al no encontrar justicia entre los hombres, recurre a Dios como último recurso para *salir* de su angustiosa situación; en Mt, la confianza en Dios lleva, precisamente, a *optar* por la pobreza.

5. *Los* πτωχοὶ τῷ πνεύματι *de Mateo y los ʿanāwê-rûaḥ de Qumrán*

Respecto a la posible relación entre los πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Mt 5,3 y los *ʿanāwê-rûaḥ* de 1QM 14,7, hay que señalar lo siguiente:

1) La lectura *ʿanāwê-rûaḥ*, adoptada por E. L. Sukenik[335], no es, como reconoce el mismo J. Dupont[336], paleográficamente segura, ya que en el manuscrito es casi imposible distinguir la *waw* del *yod*. De ahí que algunos autores prefieran la lectura *ʿaniyê-rûaḥ*[337].

2) Supuesta la lectura *ʿanāwê-rûaḥ*, los críticos no concuerdan a la hora de interpretar esta expresión:

a) Para unos designaría "los humildes de espíritu" o únicamente "los humildes"[338].

b) Otros la interpretan como "los faltos de fuerza", "los desanimados"[339].

c) Otros, finalmente, como "los pobres voluntarios", "los que han elegido libremente ser pobres"[340].

3) La interpretación "humildes de espíritu" o "humildes" no se impone en absoluto. Al contrario, no sólo es la que menos se adecúa al sentido del texto, sino que, además, en contra del carácter dinámico propio de *rûaḥ*, designaría una disposición interior permanente[341]. La expresión de 1QM 14,7 se encuentra rodeada de términos que denotan falta de actividad "los de manos débiles" (= los que no tienen fuerza), "los de rodilla vacilante" (= los que les flaquean las piernas), "los abatidos", "los

agotados por el camino". Esto invitaría a interpretarla en la misma línea, designando así a "los desanimados" (= los que tienen poca actividad personal interna), con lo que *rûªḥ* equivaldría a un dativo de relación dinámico.

Sin embargo, completando el texto de 1QM con otra versión del mismo descubierta en la gruta 4 [342], resulta que, en favor de los *ʿănāwê-rûªḥ*, Dios va a quebrantar el "corazón endurecido" (= gente que no tiene piedad del débil). Parece lógico deducir que este "corazón endurecido" es la causa del estado denotado por la expresión *ʿănāwê-rûªḥ*, en cuyo caso dicha expresión designaría a "los oprimidos" (= los faltos de actividad personal interna por sometimiento), conservando *rûªḥ* el sentido de un dativo de relación dinámico [343]. Con todo, la expresión podría interpretarse también como "los pobres voluntarios", en favor de los cuales Dios actúa impidiendo que queden a merced de los que no tienen piedad del pobre (= corazón endurecido = poderoso); en este supuesto, el complemento *rûªḥ* tiene valor de agente (= pobres por decisión).

En todo caso, y cualquiera que sea la lectura correcta, resulta muy difícil de admitir que una expresión desconocida en el Antiguo Testamento [344] y que sólo aparece una vez, o a lo sumo dos [345], en toda la literatura de Qumrán conocida hasta ahora, haya inspirado la redacción del texto de Mateo y sea decisiva para su interpretación.

6. *Implicaciones de la opción por la pobreza*

Para comprender en toda su extensión las implicaciones, en Mt 5,3a, de "elegir ser pobre", es preciso considerar esta elección a la luz de su contrario: "elegir ser rico".

Siguiendo la definición que se ha dado del lexema πτωχός [346], su contrario, πλούσιος, se definiría lexemáticamente así: "Individuo humano que se encuentra en un estado de *posesión* abundante y *retención* de medios de subsistencia que, a su vez, crea una situación de *privilegio* y de *dominio* sobre los que no los poseen".

"Elegir ser rico" significa, pues, que ese estado es fruto de una decisión libre y voluntaria. Es decir, al "elegir ser rico" se opta por tener medios abundantes y retenerlos para sí y, en consecuencia, por una situación de privilegio y dominio sobre los que carecen de ellos.

Ahora bien, es la *ambición* la que provoca la opción por la riqueza. La ambición consiste en *querer tener* y *querer retener*. Querer tener conduce a la acumulación de bienes, creando privi-

legios y desigualdades; querer retener se identifica con la codicia, que perpetúa esos privilegios y desigualdades y es causa, por tanto, del dominio que se ejerce sobre los que carecen de bienes. Por consiguiente, "elegir ser rico" es propio del ambicioso.

Más aún, la ambición, al ser la causa de los privilegios, desigualdades y dominio de unos hombres sobre otros, constituye *la raíz de la injusticia* (1 Tim 6,10), ya que son esos efectos los que provocan y perpetúan la injusticia que reina en la sociedad. Por tanto, dejarse llevar por la ambición, eligiendo ser rico, supone optar por la injusticia, contribuir a que exista y se mantenga.

Lo contrario de todo esto es "elegir ser pobre". Con tal opción se *prefiere* carecer de medios de subsistencia y, en consecuencia, tener que depender de otros para vivir, a poseer esos mdios, retenerlos para sí y dominar a los que están desprovistos de ellos. Con otras palabras, "elegir ser pobre" es optar por *carecer* y *depender*, antes que por *tener*, *retener* y *dominar*. Esta elección implica la renuncia a toda clase de ambición y, por consiguiente, extirpa la raíz interior de la injusticia.

En Mt 5,3a la decisión (τῷ πνεύματι), fruto de la confianza que se tiene en Dios, expresa, pues, el firme propósito de entrar en un estado, el de pobreza (οἱ πτωχοί), en donde no se reconoce otro señorío que el de Dios, ni otra dependencia que la suya. De este modo, la opción por la pobreza que, en principio, supone aceptar incluso las consecuencias negativas (= carencia y dependencia humillante) que, de suyo, se derivan de ella, da comienzo a un nuevo modo de vida caracterizado por la falta absoluta de ambición. Por tanto, "los que eligen ser pobres" se comprometen a no colaborar con la injusticia, a no hacerse cómplices de ella, contribuyendo así a que desaparezca.

Resulta así que la opción por la pobreza, propuesta en la primera bienaventuranza mateana, constituye un acto de amor a los pobres y desheredados de este mundo, que arranca de la confianza que se ha depositado en Dios. Se elige ser pobres para erradicar las causas que hacen posible la pobreza, para implantar una verdadera justicia entre los hombres, para acabar con la miseria, indigencia y explotación que sufren los más débiles. En definitiva, se elige ser pobres para impedir que la injusticia siga reinando en la sociedad.

7. *La proclamación de felicidad*

El estado de pobreza, caracterizado, como se ha visto, por la privación de medios de subsistencia y por la dependencia continua

respecto a los que poseen y retienen esos medios, comporta, para el que lo padece, una serie de consecuencias negativas: hambre, discriminación, sufrimiento, opresión, etc. Elegir ser pobre supondría, de suyo, aceptar dichas consecuencias; sin embargo, en Mt 5,3a, sobre los que llevan a cabo esa elección recae una proclamación de felicidad (μακάριοι). Para Mt, pues, optar por la pobreza equivale a entrar en un estado de felicidad que, como tal, anula las consecuencias negativas que se derivarían de esa opción.

En el texto, por tanto, se identifican paradójicamente dos estados aparentemente opuestos: el de pobreza (οἱ πτωχοί) y el de felicidad (μακάριοι). El primero es objeto de una *opción* (τῷ πνεύματι); el segundo es el *don gratuito* que responde a la opción. Las connotaciones negativas que comportaría el primero quedan *anuladas* por el segundo. De este modo, la proclamación de felicidad *suprime*, en el texto, los semas de "privación" y "dependencia" humillante, propios del lexema πτωχός.

8. *Motivo de esta proclamación*

La apódosis del macarismo (5,3b) recoge el motivo (ὅτι) de la proclamación de felicidad (μακάριοι) que recae sobre los que han elegido ser pobres (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι). El sujeto de la apódosis es ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. De los evangelistas, únicamente Mt emplea esta expresión, los demás usan ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Sin embargo, ambas expresiones son de algún modo equivalentes, ya que οἱ οὐρανοί no es más que una metonimia para designar a Dios, reflejo de la tendencia del judaísmo palestinense que evitaba pronunciar el nombre divino, sustituyéndolo por una perífrasis o una metonimia[347]. Prueba de esa equivalencia es que Mt alterna ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν con la expresión ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (cf. Mt 12,28; 19,24; 21,31.43)[348]. El sujeto de la apódosis designa, por tanto, la βασιλεία propia de Dios (τῶν οὐρανῶν).

Ahora bien, βασιλεία, como ha quedado establecido en el análisis semántico[349], es un *lexema complejo*, compuesto de un grupo sémico estático (= realeza) y de dos dinámicos (= reino/reinado). De ahí que la expresión ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν admita tres posibles significados: si se interpreta en sentido *estático*, designa la realeza divina; si se interpreta en sentido *dinámico*, designaría, si es activo, el ejercicio de esa realeza, si es pasivo, el ámbito (personas o territorios) sobre el que Dios ejerce su reinado. Veamos cuál de esos tres sentidos le corresponde aquí.

La βασιλεία divina se pone, en el texto, en relación (ἐστιν) con αὐτῶν, pronombre sustituto del sujeto de la prótasis (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι). Si αὐτῶν se interpreta como genitivo posesivo o subjetivo, designaría entonces a los poseedores de esa βασιλεία, que participarían así de la realeza divina. Veamos los datos que ofrece el texto de Mt:

1) En el Antiguo Testamento, Yahvé aparece frecuentemente designado como Rey[350], pero nunca hace participar a nadie de su realeza. La figura del rey de Israel era la de un mero representante de Dios, pero nunca se le atribuyó la condición divina[351]. La expresión de Mt, "el reinado de Dios", continúa esta tradición veterotestamentaria, por lo que es probable que incluya en ella el carácter exclusivo de la realeza divina.

2) Mt 5,3 indica que Dios (τῶν οὐρανῶν: genitivo subjetivo) es poseedor de la βασιλεία.

3) Lo que es propio de Dios, en este caso la βασιλεία, no es transferible a ningún hombre, aunque podría ser participable. Mt 5,3 excluye esta posibilidad, al poner αὐτῶν ἐστιν y no καὶ αὐτῶν ἐστιν. Esta segunda fórmula habría indicado la participación; la primera fórmula, en cambio, no admite para αὐτῶν más sentido que el de beneficiarios.

4) Esto queda confirmado por dos textos del mismo Sermón de la Montaña. En Mt 6,9-10 se identifican paternidad y realeza divina (6,9: "Padre nuestro"; 6,10: "llegue *tu reinado*"). Si la paternidad divina no puede transferirse, tampoco la realeza. Por eso los discípulos han de pedir que llegue "el reinado de Dios". Un caso parecido se encuentra en Mt 6,33, donde Jesús exhorta a los discípulos a "buscar el reinado de Dios", a quien se acaba de nombrar como "Padre" (6,26.32).

Excluida esta posibilidad, no queda otra alternativa que la de interpretar αὐτῶν como genitivo objetivo, indicando el término sobre el que recae esa βασιλεία divina[352]. Como sobre αὐτῶν no podría recaer ni la realeza ni el reino de Dios, porque, de nuevo, se trataría de una transferencia, necesariamente ha de indicar el objeto o término sobre el que Dios reina. Por consiguiente, la palabra βασιλεία no designa aquí ni estado (= realeza), ni ámbito (= reino), sino el ejercicio de la potestad regia (= reinado) de Dios sobre un conjunto de personas (αὐτῶν = οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)[353]. Dentro del texto, pues, en el lexema βασιλεία prevalece el aspecto dinámico.

Concluyendo, el motivo (ὅτι) de que se proclame felices a los que han elegido ser pobres (5,3a) consiste en que sobre ésos

(αὐτῶν) Dios ejerce su reinado (ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Los que optan por la pobreza quedan así situados bajo la soberanía y dependencia de Dios: él es su Rey[354]. De este modo, el contexto neutraliza ciertos semas nucleares del lexema πτωχός. Como se ha visto, lexemáticamente πτωχός incluye un sema de "dependencia" respecto a los que poseen y retienen los medios de subsistencia, que son, al mismo tiempo, quienes crean y mantienen el estado de pobreza; textualmente ese sema de dependencia subsiste, pero no respecto a los hombres, sino a Dios y esto explica la proclamación de felicidad que recae sobre los que optan por la pobreza. Tal opción, que supondría, de suyo, aceptar la miseria (= privación de medios de subsistencia) y la opresión (= dominio de los que poseen y retienen esos medios), lleva, sin embargo, según el texto, a una situación completamente diversa; el reinado que Dios ejerce sobre los que eligen ser pobres constituye la garantía de que van a ser libres de la miseria y de la opresión. Por eso se les puede proclamar dichosos.

9. *El reinado de Dios ¿promesa de futuro o realidad ya existente?*

Es importante establecer si el ejercicio del reinado de Dios constituye, en el texto, una promesa de futuro o, por el contrario, una realidad ya existente. La cuestión depende del valor temporal que se confiera a la forma verbal ἐστιν. Sobre este punto se han propuesto diversas interpretaciones:

1) Es un "atemporal" que, en relación con el tiempo verbal de los vv. 4-9, hay que interpretar con sentido de futuro[355].

2) Tiene, en continuidad con el tiempo verbal de los vv. 4-9, un valor futuro. La apódosis del primer macarismo constituye, pues, una promesa que se realizará en el futuro escatológico[356].

3) Hay que distinguir entre poseer el reino en herencia o por derecho, algo que ya les sucede a los pobres de Mt 5,3a, y disfrutar de su felicidad, acontecimiento que tendrá lugar en el futuro escatológico[357].

4) En la primera bienaventuranza, la βασιλεία divina se propone como una realidad presente en la historia[358].

Sin embargo, del examen del texto se concluye lo siguiente:

1) Para expresar la relación entre αὐτῶν y βασιλεία, la cópula ἐστιν era innecesaria (cf. Rom 4,9) [359], pero la ausencia de cópula causaría la ambigüedad temporal (presente o futuro). Luego ἐστιν tiene por función eliminar tal ambigüedad.

2) Por otra parte, en la unidad que forman las Bienaventuranzas, el presente ἐστιν (vv. 3b.10b) está en clara oposición con los futuros de las restantes apódosis. Por tanto, también el contexto elimina la interpretación de presente por futuro [360].

3) La opción (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι) de la que depende la realización del ἐστιν es una condición universal (hipotética general: cf. Mt 12,50; Mc 3,35), por tanto, la promesa contenida en la apódosis del macarismo se verificará cada vez que se cumpla dicha condición.

En consecuencia, tanto gramatical como contextualmente el texto atribuye a ἐστιν valor de presente, pero atemporal, es decir, no limitado al momento en que habla Jesús, sino abierto a todo presente dentro de la historia [361]. Esto no excluye que el reinado de Dios alcance su consumación en el futuro transhistórico, pero el texto, en cuanto tal, no se refiere directamente a esta dimensión.

El primer macarismo de Mt señala, por tanto, que el reinado de Dios, ante cuya inminencia Juan Bautista anunciaba la necesidad de enmienda (cf. Mt 3,2) y que constituye el objeto de la predicación de Jesús (cf. Mt 4,17.23; 9,35), se ejerce *ya* sobre los que eligen ser pobres.

10. *Confirmación de la interpretación propuesta*

a) En el Evangelio de Mateo.

La interpretación propuesta aquí de la primera bienaventuranza, obtenida mediante el análisis semántico de las expresiones οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι y ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, es la única coherente con el contenido de aquellos pasajes del Evangelio de Mateo donde se plantea la cuestión del dinero o de la pobreza. Es más, en cuatro perícopas del mismo Sermón de la Montaña se desarrolla punto por punto el contenido de Mt 5,3 [362].

1) Mt 6,19-21. En esta perícopa precisa Jesús que la pobreza propia del reino consiste en la renuncia efectiva a la riqueza ("no acumular tesoros en la tierra" = "elegir ser pobres"), señalando al mismo tiempo la seguridad de que gozan los que hacen tal renuncia, gracias al reinado que Dios ejerce sobre ellos ("tener un tesoro en el cielo" = "tener a Dios por rey"). Además, esta perícopa invita a poner la confianza exclusivamente en Dios

("acumulad tesoros en el cielo") en correspondencia con la invitación implícita que hace la primera bienaventuranza mediante la promesa de felicidad ("dichosos").

2) Mt 6,22-33 [163]. La perícopa recomienda vivamente la práctica de la generosidad con los demás, es decir, la disponibilidad a compartir lo que se tiene. Esta manera de proceder sólo es posible para aquellos que no reconocen el dinero como un valor ni ponen su seguridad en él (cf. 6,19-21). El apego al dinero hace del hombre un miserable, lo anula. Jesús pone el valor de la persona en el desprendimiento, que manifiesta el amor; su falta de valor, en la tacañería, que se cierra al amor. La generosidad es, pues, consecuencia de la opción por la pobreza y condición para la ayuda a los demás. La medida del hombre es su capacidad de compartir.

3) Mt 6,24. El versículo penetra hasta el fondo de las antítesis expuestas antes (6,19-21: "acumular/no acumular riquezas", "confianza en el dinero/confianza en Dios"; 6,22-23: "generosidad/tacañería"). En estas antítesis, uno de cuyos términos es la opción por la pobreza o consecuencia de ella, lo que está en juego es la fidelidad a Dios, incompatible con la riqueza. Aunque el hombre pretenda concordar dicha fidelidad con el apego al dinero, esto no es más que apariencia, su verdadero dueño es el dinero ("Mammona" = la riqueza, el lucro), que se convierte así en rival de Dios, es decir, en ídolo. La ineludible opción propuesta en este versículo coincide exactamente con la que expresa la primera bienaventuranza. Como se verá más adelante, la alusión a la idolatría que aparece aquí se encuentra también en Mt 5,3, por alusión al primer mandamiento del decálogo.

4) Mt 6,25-34. En esta perícopa se explica la apódosis del primer macarismo, cómo se manifiesta el reinado de Dios sobre los que hacen la opción por la pobreza. La recomendación a los discípulos de no preocuparse por el alimento ni por el vestido (6,25), porque el Padre los proveerá de todo lo que necesiten (6,26.30.32.33), indica que esta opción no lleva a la miseria, igual que lo afirma la primera bienaventuranza al llamar felices a los que han elegido ser pobres, porque tienen a Dios por Rey. Como antes en el Padrenuestro (Mt 6,9.10), existe también aquí una equivalencia de Dios-Rey (6,33) con Dios-Padre (6,26.32), mostrando la calidad que adquiere el reinado de Dios en boca de Jesús. El análisis de las restantes bienaventuranzas explicitará la calidad de ese reinado.

Además de este comentario a la primera bienaventuranza hecho en el mismo Sermón, Mt, en otros pasajes, menciona de nuevo la opción por la pobreza, propuesta en 5,3, como condición indispensable para beneficiarse del reinado de Dios. Así ocurre en 13,44-46, donde el deseo de adquirir el tesoro y la perla, símbolos del reinado de Dios y de su inapreciable valor, llevan a "vender todo cuanto se tiene".

En Mt 19,21 Jesús propone como condición para seguirlo desprenderse de todo lo que se posee. Nótese la equivalencia entre "seguir a Jesús" (19.21) y "entrar en el reino" (19,23.24). La práctica imposibilidad de que un rico entre en el Reino de Dios (19,23), subrayada por la hipérbole del camello y el ojo de la aguja (19,24), coincide con la imposibilidad de hacer compatible el servicio a Dios y al dinero (6,24). Se repite en esta perícopa la oposición entre dos seguridades, la que da el dinero y la que proporciona Dios (19,21), expuesta en 6,19-21 e implícita en la primera bienaventuranza.

Paralelamente, en Mt 10,9 excluye Jesús, para el ejercicio de la misión, la seguridad basada en el dinero.

Existe también, como se expondrá más adelante, una estrecha conexión entre la primera y última bienaventuranzas y las condiciones para seguir a Jesús propuestas en Mt 16,24.

b) En la Iglesia antigua.

En los Padres y antiguos escritores eclesiásticos existe una larga y probada tradición que interpreta el sujeto del primer macarismo mateano en el sentido de renuncia o desprendimiento voluntario de los bienes materiales, o bien, en el sentido de "los humildes", pero recalcando el matiz de *voluntariedad* que reviste el dativo τῷ πνεύματι [364]. He aquí los ejemplos más significativos:

- Clemente de Alejandría señala cómo Mt no proclama felices a los pobres sin más, sino a los que han querido llegar a ser pobres por fidelidad a Dios [365].
- Hilario de Poitiers, al tratar de la primera bienaventuranza de Mt, indica cómo el Señor enseña a sus discípulos a renunciar a la gloria de la ambición humana [366].
- Basilio de Cesarea indica cómo la expresión de Mt 5,3a se refiere a la pobreza voluntariamente elegida o dócilmente aceptada [367]. En su homilía sobre Sal 33,7 insiste sobre el aspecto de voluntariedad que caracteriza a la pobreza en el texto de Mt [368].
- Gregorio de Nysa recuerda, a propósito de Mt 5,3, el episodio del joven rico (cf. Mt 19,16-30), señalando cómo la expresión

de Mt está en relación con los textos evangélicos que exigen la renuncia efectiva de los bienes para seguir a Jesús[369].

- Juan Crisóstomo, aunque interpreta la expresión de Mt 5,3a como "los humildes", sin embargo confiere a τῷ πνεύματι un matiz de voluntariedad[370].
- Cromacio de Aquilea señala cómo el sujeto del primer macarismo mateano designa la renuncia de los bienes terrenos[371].
- Jerónimo interpreta el sujeto de Mt 5,3 como "aquellos que por obra del Espíritu Santo son voluntariamente pobres"[372].
- León Magno, a propósito de Mt 5,3, pone como modelo a los apóstoles e invita a desprenderse, como ellos, voluntariamente de los bienes[373].
- Beda el Venerable señala, con relación a Mt 5,3, el carácter voluntario de la pobreza[374].
- Rabano Mauro se sirve de la misma definición de san Jerónimo para indicar, en Mt 5,3, el carácter voluntario de la pobreza[375].
- Arnaldo señala cómo la expresión de Mt designa a "aquellos que se someten espontáneamente a la pobreza"[376].
- Cristian Druthmari indica cómo la expresión de Mt se refiere tanto a los que, pudiendo ser ricos, han abrazado la pobreza por causa de Dios, cuanto a los que no tienen voluntad de poseer[377].
- Bernardo de Claraval interpreta la expresión de Mt como los pobres con voluntad espiritual, es decir, por agradar a Dios[378].
- Balduino de Canterbury señala, con relación a Mt 5,3, que el Reino de Dios se promete a quienes abrazan la pobreza voluntaria[379].
- Pedro de Blois interpreta Mt 5,3a como aquellos que abrazan la pobreza voluntaria o espontáneamente[380].
- Anselmo de Soissons señala cómo la pobreza de la que habla Mt consiste en abdicar de sí mismo y de las cosas propias en un doble sentido: *a*) abdicar de lo exterior (nobleza, riquezas, posesiones); *b*) abdicar de lo interior (fortaleza, ingenio, belleza). La razón, según él, por la que hay que renunciar a todo, estriba en que de este modo se pone la confianza únicamente en Dios. Añade que en el texto de Mt se trata de aquellos que son pobres voluntariamente y no por coacción[381].
- Isaac de Stella señala que en Mt 5,3 se trata de la pobreza voluntaria por Cristo, indicando que éste es el verdadero camino de la felicidad[382].

- Eutimio Zigabeno interpreta la expresión de Mt como los que voluntariamente son humildes de alma, puesto que nada involuntario beatifica, indicando que toda virtud es tal por ser voluntaria [383].
- Teófanes Cerameus propone, como una de las dos posibles interpretaciones de Mt 5,3a, la de aquellos que abrazan voluntariamente la pobreza [384].
- Dionisio bar Salibi enumera cuatro posibles interpretaciones con relación a Mt 5,3a; la primera es la de los que se han hecho voluntariamente pobres, distribuyendo sus bienes a los necesitados [385].

11. *Relaciones entre la opción por la pobreza y el reinado de Dios*

Ha quedado ya establecido:

1) Que la opción por la pobreza es expresión de la confianen Dios.
2) Que sobre los que eligen ser pobres Dios ejerce su reinado.
3) Que esos pobres se sitúan así bajo la soberanía de Dios y, por consiguiente, quedan libres de toda dependencia humillante respecto a los hombres.
4) Que la soberanía de Dios anula las consecuencias negativas que se derivarían de la opción por la pobreza y motiva la proclamación de felicidad que recae sobre los que han hecho esa opción.

El examen del texto proporciona otros dos datos de importancia:

1) El carácter exclusivo de los pronombres en la segunda parte de cada macarismo [386] presenta la opción por la pobreza en Mt 5,3 como la condición indispensable para que Dios ejerza su reinado [387]: Dios reina *únicamente* sobre los que eligen ser pobres.
2) Existe, pues, una correspondencia entre optar por la pobreza y situarse bajo el reinado de Dios. Por tanto, así como, en la prótasis del primer macarismo, la opción (τῷ πνεύματι) marca el momento de entrada en el estado de pobreza (οἱ πτωχοί), así también, en la apódosis, el verbo ἐστιν señala el momento en que Dios comienza a ejercer su reinado sobre los que eligen ser pobres (αὐτῶν). En consecuencia, dicho verbo tiene connotación ingresiva.

De este modo aparecen con toda claridad las relaciones que existen en el texto entre opción por la pobreza y reinado de Dios.

Μακάριοι οἱ πενθοῦντες,
ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται
(Mt 5,4)

1. *El sujeto del segundo macarismo: interpretaciones*

El sujeto del segundo macarismo, οἱ πενθοῦντες, ha sido interpretado por los autores de muy diversas maneras. Recogemos a continuación las más significativas:

1) Los que sufren por los pecados propios o ajenos [388].
2) Los que sufren en el mundo presente, que es un mundo de dolor, o por causa del mal que existe en ese mundo [389].
3) Los que sufren vivamente o están tristes en sentido amplio [390].
4) Los afligidos por causa de su pobreza material o espiritual [391].
5) Los que sufren por la muerte de alguien [392].
6) Los que sufren con resignación [393].
7) Los afligidos que ponen su destino en manos de Dios [394].
8) Los afligidos por la ausencia de Cristo [395].
9) Los afligidos por carecer del Consolador auténtico, el único que puede librar a los hombres de su aflicción [396].
10) Los oprimidos, los que están afligidos por la humillación que padece Israel [397].

Tal variedad de interpretaciones muestra el papel decisivo que ha desempeñado en ellas la subjetividad de los autores y obliga, en consecuencia, a un análisis riguroso del texto.

2. *Relación entre Mt 5,4 e Is 61,2*

Del análisis semántico realizado antes [398] se concluye que, en Mt 5,4a, οἱ πενθοῦντες designa personas en un estado de sufrimiento tan intenso que de alguna manera ha de manifestarse. El texto, por sí solo, no determina la causa de ese estado, pero existe un dato a partir del cual es posible llegar a precisarla: la relación entre Mt 5,4 e Is 61,2.

Mt 5,4 alude, como señalan unánimemente las ediciones griegas del Nuevo Testamento y la mayoría de los autores [399], a la

frase παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας de Is 61,2c, según los LXX. En Is 61,1c-3 se constata cómo la misión que Dios confiere a su Ungido (v. 1a.b.) va a comportar un cambio radical en la situación por la que atraviesa el pueblo de Israel. Dicha misión y la situación del pueblo se describen del siguiente modo:

Misión del Ungido	*Situación de Israel*
• dar la buena noticia	a los pobres[400]
• vendar	los corazones desgarrados[401]
• proclamar la amnistía	a los cautivos[402]
• y la libertad	a los prisioneros[403]
• proclamar el año de gracia del Señor[404]	
• y el día de su desquite[405]	
• consolar	a todos los afligidos[406]
• (colocar sobre	los afligidos de Sión)[407]
• cambiar en corona	su ceniza[408]
• y en perfume de fiesta	su traje de luto[409]
• y en alabanzas	su abatimiento[410].

El texto profético refleja, por tanto, el estado de opresión que sufre Israel (pobres, cautivos, prisioneros, etc.). La intervención del Ungido del Señor pondrá fin a ese estado, cambiando totalmente las condiciones de vida en que se encuentra el pueblo (buena noticia, amnistía, libertad, desquite, etc.).

En consecuencia, teniendo en cuenta el contexto, la aflicción o el sufrimiento denotado por el participio sustantivado τοὺς πενθοῦντας (= *'ᵃbēlîm* en el TM), de Is 61,2c, viene provocado por la situación nacional de opresión que padece Israel[411]. Al Ungido del Señor le corresponderá acabar con ese sufrimiento (παρακαλέσαι = *lᵉnaḥēm* en el TM).

3. *Sentido del sujeto* οἱ πενθοῦντες

Al aludir a Is 61,2c, Mateo pone en relación el sujeto del segundo macarismo, οἱ πενθοῦντες, con τοὺς πενθοῦντας del texto profético. Como el evangelista no añade al participio precisión alguna que permita distinguir su significado del que posee en el texto de Isaías, ambos participios han de interpretarse con el mismo sentido. De otro modo no se explicaría el motivo de esta alusión.

Por consiguiente, en paralelo con el texto profético, el sujeto del segundo macarismo, οἱ πενθοῦντες, designa a aquellas personas que sufren profundamente porque son víctimas de la opresión[412]. El paralelismo con Is 61,2c revela, pues, que la opresión

es, en Mt 5,4a, la causa del estado denotado por πενθοῦντες. Sin embargo, mientras en Isaías se trata de la opresión que padece Israel, en Mateo se generaliza esta opresión, ya que sus bienaventuranzas se dirigen a los hombres de todos los tiempos [413].

Sobre el sujeto del macarismo recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, al depender de un verbo en futuro (παρακληθήσονται), se convierte en promesa. La realización de la misma anulará ese estado de sufrimiento intenso (οἱ πενθοῦντες), suprimiendo la causa (= la opresión) que lo provocaba.

4. *La apódosis del macarismo*

Según se ha visto [414], el lexema παρακαλέω origina tres sememas diferentes que responden a tres significados distintos: "rogar", "exhortar" y "consolar". Determinar cuál de estos tres sentidos adquiere παρακληθήσονται en Mt 5,4b no ofrece ninguna dificultad. El sujeto de este verbo es αὐτοί, pronombre sustituto de οἱ πενθοῦντες. Por tanto, la actividad beneficiosa denotada por παρακαλέω se ejerce aquí en favor de un conjunto de personas que sufren intensamente a causa de la opresión (οἱ πενθοῦντες). Dicha actividad tiene como objetivo la supresión de ese estado de sufrimiento y, en consecuencia, de la causa que lo provocaba. Puesto que esa supresión no se realiza a petición de los πενθοῦντες, sino por iniciativa y con los medios del sujeto agente de παρακληθήσονται, el sentido de este verbo es necesariamente "consolar".

Así pues, la apódosis del macarismo señala el motivo de que se proclame felices a los πενθοῦντες: éstos van a recibir una acción consoladora (παρακληθήσονται) que anulará su sufrimiento, suprimiento la causa que lo provocaba, y les situará en un estado de felicidad (μακάριοι). El verbo παρακληθήσονται denota, por tanto, el acto mediante el cual se anulará el sufrimiento, connotando el estado de felicidad subsiguiente. El autor de ese acto es Dios, puesto que παρακληθήσονται es un "pasivo teológico", mediante el cual se expresa la acción divina [415]. Al señalar el texto que Dios será el consolador de los πενθοῦντες, hay que considerar a éstos como personas que, a pesar de su penosa situación, tienen puesta su confianza en Dios; de lo contrario no se explicaría que éste acuda en su socorro. El contexto añade, pues, al lexema πενθέω un sema de "confianza en Dios".

La acción consoladora de Dios se sitúa en el futuro (παρακληθήσονται), pero, al quedar encuadrado este macarismo entre otros dos en presente (ἐστιν: Mt 5,3b.10b), dicho futuro, como los demás que aparecen en las bienaventuranzas mateanas (vv.

5b.6b.7b.8b.9b), tiene valor de futuro próximo[416]. Es decir, supuestas las condiciones indispensables para que Dios ejerza su reinado, enunciadas en Mt 5,3 y, como en su momento veremos, en Mt 5,10, las promesas de los restantes macarismos deberán realizarse en un futuro no lejano.

Por consiguiente, en Mt 5,4 comienzan a describirse los efectos del reinado de Dios. El primero de ellos, recogido en este macarismo, es el consuelo de los oprimidos, suprimiendo la opresión que provocaba su sufrimiento.

Μακάριοι οἱ πραεῖς,
ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν
(Mt 5,5)

1. *Lugar de esta bienaventuranza y autenticidad de la misma*

El primer problema que plantea este macarismo es de crítica textual: la tradición manuscrita no es unánime respecto al lugar que ocupa en el texto de Mateo [417]. Esta falta de unanimidad provoca la división entre los autores: unos son partidarios de colocarlo inmediatamente después del primer macarismo (5,3) [418], mientras que otros lo sitúan después de la bienaventuranza de los πενθοῦντες [419]. Más aún, numerosos autores consideran el macarismo de los πραεῖς como un doble del primero [420] y no son pocos los que ponen en duda su autenticidad [421]. De este modo, el texto de Mt constaría sólo de siete bienaventuranzas [422], número tan querido para el evangelista [423].

Existen, sin embargo, dos razones de peso para concluir que este macarismo se encontraba primitivamente después del de los πενθοῦντες:

1) Esa colocación es la mejor atestiguada críticamente.

2) Resulta la más difícil de explicar. Si el macarismo de los πραεῖς hubiera estado colocado primitivamente después del primero (5,3), las apódosis de ambos macarismos se complementarían: ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν y κληρονομήσουσιν τὴν γῆν (cielo-tierra). Es difícil explicar por qué posteriormente esa complementariedad se deshizo, al introducirse entre ambos el macarismo de los πενθοῦντες. En cambio, es más fácil pensar que más tarde se realizara una inversión del orden primitivo, precisamente con la intención de establecer dicha complementariedad [424].

Por otra parte, la inautenticidad del macarismo de los πραεῖς carece por completo de fundamento, ya que la tradición manuscrita, si bien no es acorde con relación al lugar que ocupa este macarismo, no admite dudas acerca de su autenticidad [425]. Si, negando la autenticidad del macarismo, se pretende obtener un número de siete bienaventuranzas, por el atractivo que este número sagrado puede ejercer, no hay que olvidar que, a partir del texto de las Bienaventuranzas de Mt, podrían hacerse, como de

hecho ha sucedido, diversas combinaciones con otros números simbólicos[426]. En todo caso, atendiendo al simbolismo numérico, se justificaría mucho mejor el número ocho que el siete. Éste, en efecto, significa una totalidad intramundana, de la creación presente; el número ocho, en cambio, es símbolo de la vida futura, rebasando el límite de lo creado[427]. Ahora bien, las Bienaventuranzas significan la presencia en la historia del reinado de Dios, realidad perteneciente al mundo futuro. Las bienaventuranzas en número de ocho indicarían así la presencia del mundo futuro en la historia presente, es decir, una realidad escatológica presente, en expansión y en tensión hacia la plenitud futura.

2. *El sujeto del tercer macarismo: interpretaciones*

Los autores no coinciden a la hora de interpretar el sujeto οἱ πραεῖς del tercer macarismo. Reseñamos a continuación las opiniones más significativas[428]:

1) Los mansos[429].
2) Los que se muestran mansos en sus relaciones con el prójimo y, al mismo tiempo, están humildemente sometidos a la voluntad de Dios[430].
3) Los sometidos con humildad a la voluntad de Dios[431].
4) Los que soportan con resignación la pobreza o la adversidad, aceptando la voluntad divina[432].
5) Los humildes, los que renuncian al poder[433].
6) Los oprimidos por otros y que ponen toda su confianza en Dios[434].
7) Los ínfimos de la sociedad[435].
8) Los que carecen de medios para hacer triunfar sus derechos[436].

Las distintas opiniones oscilan, pues, entre una interpretación que acentúa el aspecto espiritual o moral y una interpretación sociológica que, en general, se encuentra más o menos atenuada[437]. Para poder emitir un juicio sobre esta cuestión es preciso, una vez más, recurrir al análisis del texto.

3. *Relación entre Mt 5,5 y Sal 36(37),11a*

Las ediciones griegas del Nuevo Testamento y los autores señalan unánimemente la relación que existe entre Mt 5,5 y Sal 36,11a, según los LXX (Sal 37,11, según el TM). Los lazos entre el texto del salmista, οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν, y el de Mateo son tan estrechos que prácticamente este último puede considerarse una cita implícita del primero.

Como ocurre en 5,4, tampoco aquí el evangelista añade al sujeto, οἱ πραεῖς, precisión alguna que permita distinguir su significado del que posee en Sal 36,11. Dicho sujeto ha de interpretarse, pues, en función de su paralelo del salmo; de otro modo no se explicaría el motivo de que, para formular su macarismo, Mt haya recurrido al texto del salmista. Es preciso, por tanto, determinar el sentido de οἱ πραεῖς en Sal 36(37),11a.

El Sal 36 (37 en TM) es un poema didáctico, de construcción alfabética, que trata de la recompensa que espera al justo. Este tema, más que desarrollarse de un modo lógico u organizado, se expone a través de cuadros sucesivos o por simples afirmaciones yuxtapuestas, dificultando la división del salmo[438]. El salmo, que tiene como transfondo el cambio social que se produjo durante la monarquía[439], refleja una realidad que resulta desconcertante para la vida del hombre honrado: es el malvado quien parece triunfar sobre la tierra, quien goza de bienes, de prosperidad, de bienestar; mientras la suerte del justo no puede ser más lamentable: opresión, hambre, explotación, pobreza. El salmo intenta responder a esta problemática contraponiendo la condición del malvado a la del justo y describiendo la suerte que espera a cada uno. Sostiene que la prosperidad del malvado es efímera y ficticia en comparación con la que espera al hombre honrado, y exhorta, por tanto, a que este último se mantenga en la rectitud y siga confiando en Dios, sin exasperarse por el triunfo aparente del malvado y sin envidiarlo por su situación.

El contenido del salmo es el siguiente:

1) *Descripción del malvado:*

- Triunfa empleando la intriga (v. 7b).
- Intriga contra el hombre honrado, lo detesta (v. 13), lo espía (v. 32a) e intenta darle muerte (vv. 14.32b).

2) *Descripción del honrado:*

- Se compadece continuamente de los demás, prestando lo que tiene y perdonando (vv. 21.26a).
- Habla sabiamente y sin engaño porque lleva en el corazón la ley de Dios y sus pasos no vacilan (vv. 30-31).
- Se acoge al Señor (v. 40c).

3) *Destino que espera al malvado:*

- Su gloria es efímera, perderá rápidamente la prosperidad de la que ahora se envanece (vv. 2.10.35-36).
- Su hora está llegando, por eso Dios se ríe de él (v. 13).
- Será excluido, expulsado, maldito por Dios, aniquilado (vv. 9a.20.22b.34c.38a).
- Sus armas se volverán contra él y serán ineficaces (v. 15).
- No tendrá medios con que defenderse (v. 17a).
- Su estirpe se extinguirá (v. 28d).
- No tendrá porvenir (v. 38b).

4) *Destino que espera al honrado:*

- Tendrá unas relaciones singulares con Dios y gozará de su favor y de su apoyo: El será su delicia, le dará cuanto pida (v. 4), actuará en su favor (vv. 5c-6), lo sostendrá (v. 17b), velará por él (v. 18a), asegurará sus pasos (vv. 23-24), lo ama (v. 28a) y no lo abandonará (vv. 25b.28c), no lo entregará en manos de los malvados (v. 33a), ni dejará que lo condenen en el juicio (v. 33b), él es su salvador y protector (vv. 38-40a.b).
- Poseerá un terreno en propiedad (vv. 9b.11a.22a.29a. 34a) y lo habitará por siempre (v. 29b).
- Disfrutará de paz abundante (v. 11b).
- Conservará por siempre su herencia (v. 18b).
- No se consumirá en tiempo de sequía y en tiempo de hambre se saciará (v. 19).
- Su linaje no mendigará el pan (v. 25c).
- Verá la expulsión de los malvados (v. 34c).
- Tendrá un porvenir (v. 37b).

5) *Exhortación al honrado:*

- Que no se exaspere por los malvados ni los envidie (vv. 1.7b.c.8).
- Que confíe en el Señor, se encomiende a él, descanse y espere en él, siga su camino (vv. 3.5a.b.7a.34a).
- Que haga el bien y evite el mal (vv. 3.37a).
- Que no se apodere de la tierra que no es suya (v. 3).

- Que cultive la fidelidad (v. 3).
- Que tenga como más valioso ser honrado con poco que malvado en la opulencia (v. 16).
- Que tenga por modelo al hombre íntegro y recto (v. 37a).

Analizando el contenido del salmo, se ve con claridad que el v. 11a forma parte de las declaraciones que describen la nueva situación en que Dios va a colocar al hombre honrado. Como puede apreciarse, esas declaraciones son de dos tipos: unas, se refieren a las relaciones singulares que van a establecerse con Dios; otras, reflejan el cambio que Dios va a producir en las condiciones sociales injustas en que vive el honrado. El versículo que nos interesa (v. 11a) pertenece a estas últimas. Analicémoslo con detenimiento.

4. *Sentido del sujeto de Sal 36(37),11a y de la promesa que recibe*

El sujeto οἱ πραεῖς de los LXX traduce al hebreo *ʿănāwîm* del TM, término que, como se ha visto[440], designa individuos sin recursos para subsistir por sí mismos que se encuentran, por ello, a merced de los poderosos y que tienen puesta su confianza en Dios, único capaz de cambiar su situación negativa. La equivalencia en el texto del salmo entre οἱ πραεῖς y *ʿănāwîm* añade al sema de "no violencia", propio del término griego[441], los semas de "indigencia", "dependencia" humillante respecto a otro y "confianza en Dios", propios de su equivalente hebreo y de πραΰς en el contexto del salmo. Esto hace que el estado de no violencia, característico del lexema πραΰς no venga en esta ocasión motivado por una cualidad personal (= la mansedumbre), de la cual se derivaría una disposición permanente positiva respecto al prójimo, sino que tiene su origen en la situación de indigencia que conlleva, para poder sobrevivir, la dependencia de los poderosos y el sometimiento a ellos. De este modo, el texto añade al lexema πραΰς un nuevo sema, el de "involuntariedad": el estado de no violencia, propio de πραΰς, al venir provocado por una situación de indigencia, se convierte en estado involuntario.

Así pues, en el salmo οἱ πραεῖς designa individuos que se comportan sin violencia porque, al carecer de medios y recursos humanos, se encuentran bajo la dependencia y el dominio de los poderosos, privados, por ello, de independencia y libertad y, por

tanto, sin posibilidad de defenderse, de hacer valer sus derechos [442]. Esos individuos tienen puesta su confianza en Dios, esperando que él los saque del estado de sometimiento en que se encuentran.

La promesa, κληρονομήσουσιν γῆν, que en el versículo del salmo recae sobre los πραεῖς, confirma esta interpretación. La palabra γῆν no se refiere aquí a la tierra prometida, puesto que aparece sin ninguna determinación [443]; designa un terreno en propiedad. Por consiguiente, a los πραεῖς se les promete la donación de un terreno. La realización de esta promesa, como se desprende de todo el desarrollo del salmo, corresponde a Dios: él donará una tierra al que antes no poseía nada. Esa donación divina anulará la situación negativa denotada por πραεῖς. Según la lógica del salmista, mediante dicha donación los πραεῖς podrán disfrutar de un medio de subsistencia propio que les permita vivir sin depender de otro y sin verse sometidos a él.

Concluyendo, la propiedad que Dios va a conceder a los πραεῖς (= un terreno) hará que dejen de ser tales, puesto que les permitirá llevar una vida independiente y libre.

5. *Sentido del sujeto* οἱ πραεῖς *de Mateo*

Una vez determinado el sentido de οἱ πραεῖς en Sal 36(37),11a, no ofrece ya ninguna dificultad la interpretación del sujeto de Mt 5,5, puesto que, como se ha indicado, dicha interpretación debe hacerse en correspondencia con la de su paralelo del salmo. Consecuentemente, a los semas nucleares propios del lexema πραΰς [444] hay que añadir, en Mt 5,5a, los semas de "indigencia", "dependencia" humillante respecto a otro, "confianza en Dios", e "involuntariedad". Es decir, todos aquellos semas que, además de los propios, configuran al lexema πραΰς en el texto del salmista. Por consiguiente, en Mt 5,5a, dicho lexema no designa una cualidad moral (la mansedumbre), sino un estado sociológico negativo. De este modo el sujeto οἱ πραεῖς de Mateo designa, como el del salmo, individuos cuya no violencia nace de su falta de recursos para subsistir y defenderse por sí mismos y que, en virtud de esta situación, se encuentran dependientes de otro y sometidos a él. Se trata, pues, en Mateo, de individuos en estado forzoso de no violencia por causa de su condición social de indigentes [445]. Esas personas, como se desprende no sólo de su paralelo del salmo, sino también de la misma apódosis del macarismo [446], tienen puesta su confianza en Dios, esperando que él los libre de la situación negativa en que se encuentran.

Sobre el sujeto οἱ πραεῖς de Mateo recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, al depender de una acción futura (κληρονομήσουσιν), se convierte en promesa. El cumplimiento de esta promesa producirá el cambio del estado negativo, denotado por πραεῖς, en estado de felicidad.

6. *La apódosis del macarismo*

La apódosis del macarismo indica el motivo de la felicidad que va a recaer sobre los πραεῖς: esos sometidos (οἱ πραεῖς) van a heredar la tierra (ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν). El sentido de κληρονομέω en este texto no admite dudas, ya que el verbo va acompañado de un objeto en acusativo (τὴν γῆν)[447]. Κληρονομήσουσιν designa aquí el acto mediante el cual se entra en posesión de un objeto (τὴν γῆν) donado por otro. El sentido del verbo es, por tanto, "recibir en donación" (impropiamente "heredar").

A diferencia del macarismo anterior (v. 4), la apódosis de Mt 5,5 no emplea el "pasivo teológico", sino un verbo en forma activa. Sin embargo, κληρονομέω no se usa nunca, ni en el griego clásico, ni en la literatura neotestamentaria, en forma pasiva. En realidad, en Mt 5,5b, como en todos los casos en que κληρονομέω significa "recibir en donación", la forma activa del verbo es morfológica, no semántica, ya que supone un sujeto paciente receptor (οἱ πραεῖς) y un sujeto agente dador. En el texto de Mateo no se señala explícitamente quién es el dador de la tierra, pero no hay que olvidar que dicho texto es una cita implícita de Sal 36(37),11a. En el versículo del salmo, como ya se ha indicado, es Dios el que donará una tierra a los πραεῖς; lo mismo ocurre, por tanto, en Mt 5,5b.

Con todo, el texto de Mateo presenta una diferencia significativa respecto al del salmo: la determinación (τήν) del término γῆν. Por consiguiente, la donación de Dios a los πραεῖς no es, como en el salmo, *un* trozo de tierra, *una* parcela, sino *la* tierra. En el versículo del salmo, al indeterminarse el objeto (γῆν) de κληρονομήσουσιν, la herencia que se va a recibir consiste en un terreno para cada uno de los individuos englobados bajo el colectivo οἱ πραεῖς; en cambio, en el texto de Mateo, la determinación del objeto (τὴν γῆν) indica que los πραεῖς (colectivo) recibirán en donación una tierra común[448].

En el salmo, como se ha señalado, la posesión de un terreno (κληρονομήσουσιν γῆν) es causa y símbolo de independencia y libertad: poseer una propiedad supone para los πραεῖς la posibilidad de vivir sin depender de otro y, por consiguiente, sin estar

sometido a él. En Mateo la determinación del objeto (τὴν γῆν) de κληρονομήσουσιν amplía los horizontes del salmo, rompiendo los límites con que el término γῆ aparece en el texto del salmista: aquí se trata de *un terreno*, es decir, de una propiedad limitada con la cual es posible alcanzar una cierta independencia y libertad; en Mateo, de *la tierra*, es decir, de una propiedad sin límites y, por tanto, de una independencia y libertad total[449].

Más aún, en los LXX, la palabra γῆ con artículo siempre que acompaña al verbo κληρονομέω y éste tiene el sentido de "recibir en donación" ("heredar"), designa la tierra prometida[450]. Dicha tierra, como el terreno en propiedad del salmo, es también causa y símbolo de independencia y libertad, puesto que supuso para Israel la posibilidad de vivir sin estar sometido a ningún otro pueblo, pero, tras la conquista de Canaán y después de la experiencia del exilio, se convierte en el símbolo de la felicidad plena que se alcanzará en el tiempo escatológico[451]. Por consiguiente, en Mateo, la promesa que recae sobre los πραεῖς concierne a la tierra prometida, en donde los hombres vivirán sin estar sometidos a sus semejantes y podrán disfrutar de una felicidad completa.

Así pues, la expresión κληρονομήσουσιν (futuro próximo) τὴν γῆν designa el acto mediante el cual Dios va a anular la situación negativa en que se encuentran los πραεῖς, concediéndoles la tierra de la promesa, esto es, la plena independencia, libertad y felicidad[452]. Esa tierra no va a adquirirse con la fuerza o la violencia, se recibirá gratuitamente de Dios.

Mt 5,5 describe, por tanto, otro de los efectos del reinado de Dios: los sometidos van a recibir en herencia la tierra, es decir, gozarán de una independencia y libertad tal que les permitirá vivir plenamente felices.

Μακάριοι οἱ πεινῶντες
καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην,
ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται
(Mt 5,6)

1. *Sentido figurado de los participios*

En Mt 5,6a los participios πεινῶντες y διψῶντες vienen matizados por un complemento en acusativo: τὴν δικαιοσύνην[453]. Ambos, al tener como objeto a τὴν δικαιοσύνην, adquieren un sentido figurado[454]. Designan, pues, la carencia, no de alimento (πεινῶντες) o de agua (διψῶντες), sino de τὴν δικαιοσύνην, y el vivo deseo de satisfacer esa carencia.

En el texto se refuerza o acentúa la intensidad del anhelo de dos formas:

a) Mediante el empleo de dos participios (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες) que expresan carencia de elementos indispensables para vivir (alimento y agua). La falta de esos elementos provoca la muerte; de un modo figurado lo mismo ocurre con la ausencia de la δικαιοσύνη.

b) Por el hecho de que ambos participios, al ir bajo un mismo artículo (οἱ), se refieran a las mismas personas.

Por consiguiente, de los dos grupos sémicos expuestos antes[455], formados por los semas nucleares de los lexemas πεινάω y διψάω, en los participios πεινῶντες y διψῶντες de Mt 5,6a ocupa el primer plano el grupo dinámico y el segundo plano el estático.

2. *Diversas interpretaciones sobre el sujeto del macarismo*

Siguiendo la sistematización de Dupont[456], en Mt 5,6 las diversas interpretaciones sobre el sujeto del macarismo pueden agruparse de la siguiente manera:

1) Los que aspiran a un justo estado de cosas que Dios realizará al establecer su Reino (= justicia debida o vindicativa)[457].

2) Los que, conscientes de sus pecados, aspiran a una justicia interior (= rehabilitación) que el hombre es incapaz de pro-

curarse por sí mismo y que no puede alcanzar más que de la gracia de Dios[458].

3) Los que, practicando la justicia, son fieles a la voluntad de Dios[459].

Junto a estas opiniones se señala que καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, o τὴν δικαιοσύνην sólo, constituye una adición de Mt al macarismo paralelo de Lc 6,21[460]. Con dicha adición, el macarismo, que en Lc tiene un sentido eminentemente social, adquiriría en Mt una orientación moralizante.

3. *Sentido del sujeto del macarismo*

Resulta evidente que en Mt 5,6 el sentido que se dé al sujeto del macarismo depende de cómo se interprete el acusativo τὴν δικαιοσύνην. Analicemos, por consiguiente, el texto.

El texto señala que la δικαιοσύνη no existe en el presente, por eso constituye el objeto del anhelo denotado por los participios πεινῶντες y διψῶντες. Dicho anhelo indica que esa δικαιοσύνη, inexistente en el presente, se espera que exista en el futuro. El verbo de la apódosis, χορτασθήσονται, señala, además, que en este macarismo el lexema δικαιοσύνη tiene sentido pasivo puesto que no designa algo que los hombres adquieren por sí mismos (= activo), sino algo que reciben por acción de otro (= pasivo). Esta acción que se espera pone de manifiesto que de los dos grupo sémicos que, según se ha visto[461], componen el lexema δικαιοσύνη, el denotado en Mt 5,6a es el dinámico[462], ya que el estático (= adhesión estable a norma recta) supone en primer término la propia actividad (= lexema activo)[463]. Ahora bien, el término δικαιοσύνη, considerado en Mt 5,6a como lexema pasivo, podría interpretarse de dos maneras:

a) Subjetivo: recibir de Dios la justificación o rehabilitación (= sentido paulino).

b) Objetivo: recibir la reivindicación de los derechos conculcados (= justicia debida o vindicativa).

Veamos cuál de las dos interpretaciones es posible aquí.

El término δικαιοσύνη, de Mt 5,6a, se encuentra determinado (τήν). Este dato resulta muy significativo dado que en griego, lo mismo que ocurre en castellano, normalmente, no se emplea el artículo delante de un nombre abstracto[464]. En este caso, por tanto, el artículo tiene necesariamente valor anafórico e indica que para Mt la δικαιοσύνη del v. 6 es algo ya conocido del lector; se deduce que de algún modo está implícito en el contexto precedente. Además, por el mismo hecho, la δικαιοσύνη de

este macarismo se distingue de la de Mt 5,10a, que aparece indeterminada[465].

Para precisar el sentido de τὴν δικαιοσύνην examinemos, por tanto, el contexto precedente. Éste describe, como se ha visto, por un lado (v. 4a), el estado de sufrimiento de un conjunto de individuos (οἱ πενθοῦντες), causado por la situación de opresión que padecen; por otro (v. 5a), el estado de sometimiento de un conjunto de individuos (οἱ πραεῖς), provocado por su falta de independencia y libertad. El texto señala (vv. 4b.5b) que, a unos y otros, Dios los librará del estado negativo en que se encuentran, anulando dicho estado y las causas que lo provocaban (παρακληθήσονται y κληρονομήσουσιν τὴν γῆν). El contexto precedente a Mt 5,6 presenta, pues, un conjunto de individuos lesionados en sus derechos por ser víctimas de una situación social injusta que será cambiada por Dios.

El artículo anafórico τήν, que acompaña a δικαιοσύνην en Mt 5,6a, remite, por tanto, al estado de injusticia descrito en los vv. 4 y 5. De este modo, el término τὴν δικαιοσύνην designa la justicia como acción capaz de restablecer los derechos lesionados por la situación social injusta que padecen tanto los que sufren por opresión (οἱ πενθοῦντες) como los sometidos o desposeídos (οἱ πραεῖς). El análisis del texto elimina, pues, la posibilidad de interpretar τὴν δικαιοσύνην como "la justificación o rehabilitación" en sentido paulino.

Confirma esta interpretación la relación, desde el punto de vista literario, entre Mt 5,6 y los dos macarismos precedentes (vv. 4 y 5). Mt 5,6, si bien tiene en común con todos los restantes macarismos la pertenencia a un mismo género literario, está particularmente unido a los macarismos de los vv. 4 y 5, ya que, como ellos, aparece construido en forma de paralelismo antitético, es decir, con un primer miembro que describe una situación negativa[466] y un segundo que resuelve esa situación[467].

Por estar en correspondencia con el verbo de la apódosis, χορτασθήσονται, que, como se verá enseguida, tiene aspecto puntual, τὴν δικαιοσύνην adquiere también, en Mt 5,6a, ese mismo aspecto[468]; designa, por consiguiente, el acto mediante el cual el agente de χορτασθήσονται va a restaurar los derechos conculcados de los oprimidos (v. 4a) y de los sometidos (v. 5a). Como en el caso del verbo, del acto inicial va a seguirse un estado; el acto se denota y el estado queda connotado.

En consecuencia, los participios πεινῶντες y διψῶντες connotan la carencia de justicia (τὴν δικαιοσύνην) que reflejan los sujetos de los dos macarismos anteriores (vv. 4 y 5) y denotan el vivo deseo de que esa justicia sea una realidad.

Sobre el sujeto del macarismo recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, como en los dos macarismos precedentes, al depender de una acción futura (χορτασθήσονται), se convierte en promesa. La realización de la misma producirá el cambio del estado negativo, denotado por la expresión οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, en estado de felicidad.

4. *Relación de este macarismo con el de Lc 6,21*

De todo lo expuesto hasta ahora se sigue que si καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, o τὴν δικαιοσύνην sólo, constituye una adición de Mt al macarismo de Lc 6,21, con ella el evangelista no pretende en absoluto despojar, en aras de una concepción moralizante, a la cuarta bienaventuranza del contenido social que tenía en Lc. Como en el texto lucano, Mt, según se ha expuesto más arriba, sitúa este macarismo dentro de un contexto social de injusticia. La adición, respecto a Lc 6,21, se explicaría por el hecho de que en Mt los dos sujetos de los macarismos precedentes (οἱ πενθοῦντες y οἱ πραεῖς) incluyen, de alguna forma, el estado de indigencia que denota el sujeto οἱ πεινῶντες de Lc. Por esta razón se ve obligado a situar este cuarto macarismo en su contexto más amplio (la falta de justicia) que el denotado en su paralelo lucano.

5. *La apódosis del macarismo*

El motivo de que se proclame felices (μακάριοι) a "los hambrientos y sedientos de la justicia" (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην), se indica en la apódosis del macarismo con el verbo χορτασθήσονται (futuro próximo), que señala el fin de la situación negativa denotada por el sujeto.

Χορτάζω es un lexema resultativo [469], ya que, si bien connota un proceso, fundamentalmente denota un resultado. De ahí que, en Mt 5,6b, χορτασθήσονται, como futuro de lexema resultativo, tenga aspecto puntual-efectivo [470], denotando el efecto de la acción que va a satisfacer plenamente la necesidad de τὴν δικαιοσύνην experimentada por el sujeto de la prótasis (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες = destinatarios personales). Se trata, por tanto, de un efecto de la acción del agente del que se sigue un estado; el verbo denota el efecto y connota tanto el acto como el estado.

La correlación entre las formas verbales que expresan la necesidad (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες) y la que expresa la satisfacción (χορτασθήσονται) fuerza a concluir que esta última se

verifica proporcionando el objeto (= τὴν δικαιοσύνην) del anhelo denotado por los participios. Toda otra suposición es contraria a la correlación que establece el texto[471].

Mt, una vez más, emplea el "pasivo teológico"[472], con lo cual el texto presenta a Dios como el encargado de satisfacer plenamente el anhelo denotado por el sujeto del macarismo: él dará hasta la saciedad a los πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην esa justicia que tanto desean[473]. En otras palabras, la acción divina, contenida en el verbo χορτασθήσονται, va a restaurar, sin restricción alguna, los derechos conculcados por la falta de justicia. Al tratarse de una intervención divina, se añade de nuevo al sujeto del macarismo un sema de "confianza en Dios", de lo contrario no se explicaría esta intervención.

Del mismo modo que el vivo deseo de *la* justicia recoge la situación descrita en la prótasis de los dos macarismos precedentes (vv. 4 y 5), la apódosis de Mt 5,6 sintetiza las promesas formuladas en la segunda parte de esos macarismos. Con el verbo χορτασθήσονται se asume tanto el consuelo que van a recibir los que sufren la opresión (v. 4) como la plena independencia y libertad que se anuncia para los sometidos y desposeídos (v. 5).

Mt 5,6 describe, por tanto, otro de los efectos liberadores que derivan del reinado de Dios: los que anhelan la justicia van a ser saciados de ella. Al ser τήν artículo anafórico y remitir a la situación negativa descrita en la prótasis de los dos macarismos precedentes, con el cumplimiento de esa bienaventuranza queda realizado el ideal de justicia frecuentemente anunciado en el Antiguo Testamento[474]: justicia para los oprimidos, para los sometidos y desposeídos, para los faltos de recursos, para los más débiles[475]. Según este macarismo el reinado de Dios va a tener como efecto la realización de ese ideal.

Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες,
ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται
(Mt 5,7) [476]

1. *Sentido del sujeto del macarismo*

El sujeto del macarismo, οἱ ἐλεήμονες, por ser un adjetivo sustantivado, denota la cualidad y connota la actividad habitual (= aspecto lexemático) [477]. Se trata en nuestro texto de una cualidad en la acción que se manifiesta (= voz lexemática activa = τὸ ἐλεήμων εἶναι) con relación al prójimo necesitado y que tiene por objeto eliminar su necesidad.

El texto no determina en concreto qué clase de actividad beneficiosa ejercen los ἐλεήμονες con relación al prójimo. Tal indeterminación indica que esa actividad ha de entenderse en sentido amplio, sin que exista ninguna razón para restringirla sólo a la ayuda que se presta a los demás por medio de la limosna [478]. Por tanto, οἱ ἐλεήμονες denota toda actividad humana encaminada a satisfacer las necesidades del prójimo, desde el perdón o la compasión (cf. Mt 18,15-34), hasta el ejercicio de las llamadas obras de misericordia (cf. Mt 25,31-36) [479].

En consecuencia, el sujeto del macarismo (οἱ ἐλεήμονες) designa a individuos que por su disposición prestan habitualmente cualquier clase de ayuda a aquellos que la necesitan.

Sobre esos individuos recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, como en los tres macarismos precedentes (vv. 4-6), al depender de un futuro próximo (ἐλεηθήσονται), se convierte en promesa. Sin embargo, a diferencia de ellos [480], dicha proclamación no va a producir el cambio de una situación negativa en un estado de felicidad, ya que aquí no recae sobre un estado, sino sobre un comportamiento beneficioso para con el prójimo necesitado [481]. En este caso la promesa de felicidad constituye, por tanto, una invitación a actuar con el prójimo prestándole ayuda en todo lo que necesita [482].

2. *La apódosis del macarismo*

El futuro ἐλεηθήσονται de la apódosis indica el motivo de la felicidad que se promete a los ἐλεήμονες. Dicho futuro al tener como sujeto paciente a αὐτοί, pronombre sustituto de οἱ ἐλεή-

μονες, denota, en correspondencia con este adjetivo sustantivado, una actividad beneficiosa habitual o iterada. El agente del verbo pasivo es Dios, ya que ἐλεηθήσονται constituye, de nuevo, un "pasivo teológico" [483]. Como ocurre con el sujeto de la prótasis, el texto no concreta qué clase de actividad beneficiosa ejerce Dios sobre los ἐλεήμονες, por consiguiente, también aquí, esa actividad ha de interpretarse en sentido amplio.

En los tres macarismos anteriores (vv. 4-6), construidos en forma de antítesis, la apódosis denotaba el estado contrario al descrito en la prótasis; en éste, en cambio, entre la prótasis y la apódosis existe una relación de correspondencia: οἱ ἐλεήμονες - ἐλεηθήσονται. Quiere esto decir que a la actividad connotada por el sujeto de la prótasis corresponde, en la apódosis, una actividad idéntica [484]: los que prestan cualquier clase de ayuda a quienes lo necesitan (οἱ ἐλεήμονες), van, a su vez, a recibir, siempre que lo necesiten, la ayuda divina [485]. Es decir, Dios va a comportarse con ellos del mismo modo como ellos se comportan con los demás. Más aún, el macarismo, en virtud del carácter exclusivo del pronombre de la apódosis [486], establece que sólo los que prestan ayuda a los demás la recibirán de Dios [487].

Con este macarismo se inicia la serie de manifestaciones del amor universal que caracteriza el reinado de Dios. Mientras en los tres precedentes (vv. 4-6) ese reinado comportaba la supresión de la situación negativa descrita por los respectivos sujetos, en Mt 5,7 tiene por efecto garantizar la ayuda divina a aquellos que prestan ayuda a los demás.

Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ,
ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται
(Mt 5,8)

1. *Relación entre Mt 5,8 y Sal 24(23),4.6*

Como es comúnmente reconocido[488], Mt 5,8 alude a Sal 24(23 LXX),4.6. Siguiendo a los LXX, la expresión οἱ καθαροὶ τῃ καρδίᾳ de Mt se encuentra en el salmo en singular (καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, v. 3), mientras que la promesa de "ver a Dios" (τὸν θεὸν ὄψονται), contenida en el segundo miembro de la bienaventuranza mateana, tiene en el salmo su correspondencia en la expresión "buscar el rostro de Dios" (ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ, v. 6).

La expresión καθαρὸς τῇ καρδίᾳ del salmo forma parte de las condiciones que se exigen al israelita para participar en el culto tributado a Dios en el Templo y constituye la interiorización de la condición que la precede: ἀθῷος χερσίν ("el de manos inocentes"). Mientras esta última expresión designa el comportamiento recto para con el prójimo, la primera (καθαρὸς τῇ καρδίᾳ) señala la buena disposición interna que hace posible ese comportamiento. Resulta, pues, evidente que el salmo habla de una limpieza ética. Este es también el sentido de καθαρὸς en el texto de Mt.

2. *Sentido del sujeto del macarismo*

El sujeto del macarismo es οἱ καθαροί. Al ser un adjetivo, καθαρός denota una cualidad habitual (= aspecto lexemático), que puede ser atribuida por otro (= voz lexemática pasiva), o que depende de un acto humano (= voz lexemática media). Evidentemente este último caso es el de Mt 5,8. El sujeto οἱ καθαροί designa, por tanto, individuos (adjetivo sustantivado) en estado de limpieza. Dicho sujeto se encuentra en el texto acompañado de un dativo[489]: τῇ καρδίᾳ. El sema de "estaticidad", propio del lexema καρδία cuando, como en este caso, tiene sentido figurado[490], impide que, en Mt 5,8a, la locución τῇ καρδίᾳ pueda interpretarse como dativo agente; se trata de un dativo de relación[491], que señala el ámbito en que tiene lugar el estado de limpieza denotado por καθαρός.

De los tres sentidos posibles del lexema καρδία, mencionados con anterioridad [492], el carácter personal del sujeto del macarismo (οἱ καθαροί) determina el sentido psíquico. En Mt 5,8a καρδία designa, pues, la interioridad personal (= inteligencia, voluntad, sentimientos) de la que depende la actividad ética. Con respecto a οἱ καθαροί la determinación τῇ καρδίᾳ indica la interiorización del estado de limpieza [493]. De este modo se excluye la posibilidad de que el texto hable de una limpieza física o ritual en relación con una norma higiénica o religiosa. La limpieza, al quedar interiorizada, es necesariamente ética y se encuentra, por tanto, en relación con una norma ética.

En consecuencia, la expresión οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ designa individuos en estado de limpieza interior. Por tratarse de limpieza ética, ese estado ha de manifestarse en la rectitud de conducta para con el prójimo [494], ya que la existencia del estado de limpieza interior se expresa en la actividad; si se actúa con el prójimo sin limpieza, ese estado desaparece.

No existe, por tanto, ningún motivo para restringir, como pretenden algunos autores [495], el sentido de οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, limitándolo a la pureza sexual.

3. *Explicitación en el Evangelio de Mateo del contenido ético de la limpieza interior*

A lo largo de su evangelio, en otras dos ocasiones vuelve Mt a tratar explícitamente el tema de la limpieza interior:

1) En *15,11-20*, con motivo de la interpelación que fariseos y letrados dirigen a Jesús acerca del por qué sus discípulos no se lavan las manos antes de comer (Mt, 15,2), desarrolla el contenido de la bienaventuranza recogida en 5,8. Jesús declara entonces que el hombre no es bueno o malo, puro o impuro, limpio o sucio, por cumplir o no las prácticas de pureza ritual, sino que depende de que su interior sea o no limpio; lo que sale del interior del hombre es lo que lo hace bueno o malo, puro o impuro, limpio o sucio. El texto establece un catálogo ético: malas ideas, homicidios, adulterios, inmoralidades, robos, testimonios falsos y calumnias (v. 19), en relación al cual se constata si el interior del hombre está limpio o sucio.

2) En *23,25-26* Jesús reprocha a letrados y fariseos el esmero con que guardan las apariencias externas cuando por dentro no son rectos ni honrados, exhortándoles a purificar su interior para que de este modo su conducta sea realmente intachable. También en este pasaje se encuentra un breve catálogo éti-

co: robo y desenfreno (v. 25b), en relación al cual se mide la limpieza o suciedad de letrados y fariseos.

4. *La proclamación de felicidad*

Sobre los que son limpios interiormente (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, una vez más, al situarse en un futuro próximo (ὄψονται), se convierte en promesa. Dicha proclamación, a diferencia de Mt 5,7a, recae sobre un estado (el de limpieza interior); sin embargo no se trata, como en los vv. 4a.5a.6a, de un estado negativo, sino de una actitud permanente positiva en la relación con el prójimo que, según se ha visto, se expresa en la rectitud de conducta[496]. Por ello, la promesa de felicidad constituye, como en Mt 5,7a, una invitación a adoptar esa actitud para que así el comportamiento respecto al prójimo sea de verdad recto.

5. *La apódosis del macarismo*

El motivo de la felicidad que se promete a los καθαροὶ τῇ καρδίᾳ se recoge, como en los restantes casos, en la apódosis del macarismo. El verbo de la misma, ὄψονται, tiene como sujeto a αὐτοί, pronombre sustituto de οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, y como objeto al acusativo τὸν θεόν. En correspondencia con el estado denotado por οἱ καθαροί, el verbo ὄψονται denota una actividad continua, connotando, por ser futuro, el principio de esa actividad.

Fuera del texto que nos ocupa, Mt utiliza el verbo ὁράω en otras doce ocasiones:

a) Cinco veces en forma de imperativo preventivo, equivaliendo a βλέπω: 8,4; 9,30; 16,6; 18,10; 24,6.

b) Dos veces en forma idiomática: 27,4.60 (= tú verás/allá tú).

c) Una vez en aoristo pasivo, indicando una aparición: 17,3.

d) Cuatro veces en forma de futuro profético para anunciar la visión de una realidad perteneciente a la esfera divina o escatológica: 24,30; 26,64; 28,7.10.

El texto de Mt 5,8b se inserta en este último grupo; ὄψονται constituye un futuro profético con el cual se anuncia la visión inmediata de Dios (τὸν θεόν).

Por consiguiente, la apódosis del macarismo anuncia para los limpios interiormente (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) aquello que constituye la suprema aspiración del hombre religioso: la visión de Dios[497]. Por primera vez se consigna explícitamente en la re-

dacción de las bienaventuranzas mateanas el nombre de Dios (τὸν θεόν); hasta ahora, como se ha visto, Mt se ha valido, para expresar el nombre divino y su actividad, de la metonimia τῶν οὐρανῶν (v. 3b), de los "pasivos teológicos" (vv. 4b.6b.7b), o de una expresión equivalente (v. 5b).

Aunque en el Antiguo Testamento se encuentran textos indicando que la visión real de Dios es cosa imposible para el hombre (cf. Éx 33,20) y que Dios sólo se manifiesta por medio de su gloria (cf. Éx 16,7.10; Nm 14,10; 16,19; 20,6; Sal 102,17, etc.) o a través de apariciones (cf. Is 6) y sueños (cf. Nm 12,6), sin embargo existen otros pasajes que señalan cómo la visión de Dios ha sido prometida a los justos (cf. Sal 11,17; 17,15, etc.). La apódosis de Mt 5,8, al anunciar que el hombre interiormente limpio va a ver a Dios, enlaza con esas promesas veterotestamentarias.

Los autores difieren a la hora de determinar qué clase de visión anuncia esta bienaventuranza. Las principales opiniones al respecto son las siguientes:

1) Se trata de la visión beatífica de Dios[498].
2) Se refiere a ser admitidos en la presencia de Dios en su reino escatológico[499].
3) Designa la comunión serena con Dios[500].
4) Constituye una imagen simbólica por medio de la cual se describe el mundo transfigurado[501].
5) Se trata de ser admitido en presencia de Dios para cumplir un servicio de tipo litúrgico[502].
6) La "visión" de Dios se pone en conexión con la Parusía de Jesús[503].

Ante tal variedad de opiniones es preciso, una vez más, analizar el texto.

El texto de Mt, como tal, no explicita la naturaleza de la visión, sin embargo es posible llegar a precisarla de algún modo a partir de la consideración del verbo empleado por el evangelista, del sujeto del mismo y de su objeto.

a) En razón del verbo: En el Nuevo Testamento, a excepción de los escritos joánicos, el verbo ὁράω, usado en los temas de futuro, aoristo y perfecto, constituye un término técnico para denotar una "visión", es decir, para percibir una manifestación proveniente de la esfera divina. Como ὄψονται, en paralelo con los futuros de las restantes apódosis, es un futuro próximo, no puede tratarse aquí de una manifestación relegada al Reino transhistórico de Dios.

b) *En razón del sujeto:* Dado que el objeto de la visión es Dios, el pronombre αὐτοί, sujeto de ὄψονται, supone la iniciativa divina: para "ver" a Dios es necesario que éste, previamente, se manifieste o se revele [504]. Por tanto, αὐτοί es el sujeto que recibe y percibe la manifestación de Dios [505].

c) *En razón del objeto:* Puesto que es Dios el objeto de la visión, la actividad visual, denotada por ὄψονται, no puede interpretarse como un ver físico (= ver con los ojos) [506], sino como un ver anímico (= experimentar la presencia o la realidad de Dios).

En consecuencia, la apódosis del macarismo anuncia que a los limpios de corazón Dios se les va a manifestar de tal manera que serán capaces de captar esa manifestación y de percibir su presencia o su realidad [507].

Mientras en el texto del Sal 24(23),4.6, al que alude Mt, la limpieza de corazón constituye una de las condiciones necesarias para entrar en el Templo de Jerusalén, y la "visión" de Dios queda localizada en este recinto, Mt elimina en su texto toda referencia cultual y local [508]. En el salmo la relación con Dios pasa por el Templo, en Mt se suprime esta mediación: los limpios de corazón tendrán una "visión" inmediata de Dios. El paralelo con el salmo muestra que esa experiencia de Dios se verifica ya durante la vida terrena.

Por otra parte, según la teología del judaísmo, para relacionarse con Dios era imprescindible la pureza ritual; en esta bienaventuranza se rompe con esa teología: para entrar en relación con Dios, para captar y experimentar lo que Dios es, la única condición que se exige es tener un corazón limpio [509]. De este modo, Mt radicaliza aquella línea profética del Antiguo Testamento [510] que, para la relación del hombre con Dios, ponía el acento en las actitudes éticas, estableciendo dichas actitudes como el único requisito para experimentar la realidad divina.

Este macarismo continúa la serie de relaciones de amor universal, iniciada en 5,7, que caracterizan el reinado de Dios: sólo los que tienen un buen corazón para con el prójimo van a experimentar la realidad de Dios.

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί,
ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται
(Mt 5,9)

1. *Diversas interpretaciones del sujeto del macarismo*

En la interpretación del sujeto de Mt 5,9, οἱ εἰρηνοποιοί, los autores se dividen, fundamentalmente, en dos grupos [511]:

1) Los que, de una forma u otra, ponen el acento en las disposiciones pacíficas de los εἰρηνοποιοί (= los pacíficos) [512].

2) Los que dan prioridad a la actividad en favor de la paz que denota este adjetivo sustantivado (= los pacificadores o los artífices de paz). Ahora bien, dentro de este segundo grupo pueden apreciarse, por lo menos, tres corrientes:

a) Los que señalan que esa actividad la ejercen personas de rango social elevado o con influencia en la sociedad [513].

b) Los que buscan las raíces de esta bienaventuranza en una ideología regia común al mundo judío y helenístico, de forma que los εἰρηνοποιοί de Mt ejercerían la actividad pacificadora propia de los soberanos [514].

c) Los que, sin otras consideraciones, interpretan οἱ εἰρηνοποιοί en la línea de toda actividad encaminada a establecer paz entre los hombres [515].

El examen del texto determina con toda claridad cuál es la interpretación correcta.

2. *Sentido del sujeto del macarismo*

El sujeto del macarismo, οἱ εἰρηνοποιοί, denota, por ser un adjetivo sustantivado, una actividad continua (= aspecto lexemático). Además, en virtud del componente verbal (ποιέω) del término, su voz lexemática es activa, ya que se trata de una actividad que se ejerce (= activa = τὸ εἰρηνοποιεῖν) y no de una actividad que se recibe (= pasiva = εἰρηνοποιεῖσθαι).

Por tanto, οἱ εἰρηνοποιοί designa no una cualidad de la persona: su carácter o disposiciones pacíficas [516]; sino una actividad de la misma: su acción pacificadora. Esta acción presupone en el sujeto que la realiza su carácter pacífico, de ahí que el

lexema εἰρηνοποιός denote la actividad en favor de la paz, aunque connotando las disposiciones pacíficas de las que nace dicha actividad. El sujeto del macarismo designa, pues, individuos que trabajan por establecer la paz, es decir, por crear las condiciones necesarias para que exista paz entre los hombres y, en consecuencia, por quitar los obstáculos que la impiden[517].

Ahora bien, la paz, para la mentalidad semítica, no se define sólo por oposición a la guerra; abarca además todos aquellos factores necesarios para que el hombre viva en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con los demás y con Dios. Allí donde hay injusticia, explotación, falta de libertad, miseria, sufrimiento, enfermedad, etc., no existe paz[518]. Por consiguiente, la actividad en favor de la paz, denotada por εἰρηνοποιοί, no se reduce a impedir la guerra, sino que comporta además la tarea de favorecer todo aquello que permita la realización humana y de luchar contra todo lo que la impide. En este sentido, el término εἰρηνοποιοί de Mt 5,9, además de comprender la actividad denotada por los sujetos de los dos macarismos precedentes (vv. 7a.8a), coincide con la tarea que se asigna a Dios en los vv. 4b.5b y 6b. Trabajar por la paz supone afanarse porque los hombres no sufran opresión (v. 4b), porque disfruten de independencia y libertad (v. 5b) y porque entre ellos exista la justicia (v. 6b).

A tenor del contenido de las restantes bienaventuranzas y, en paralelo con el sentido que, según se ha visto[519], tiene la expresión *'îš šālôm* en la literatura rabínica[520], el uso del poder queda excluido de la actividad en favor de la paz denotada por el sujeto de este macarismo[521].

Sobre los εἰρηνοποιοί recae una proclamación de felicidad (μακάριοι) que, como en los macarismos de los vv. 4-8, al depender de un futuro próximo (κληθήσονται), se convierte en promesa. Tal proclamación recae sobre los que ejercen una actividad positiva en favor del prójimo. Por tanto, como en los vv. 7a y 8a, la promesa de felicidad constituye una invitación a trabajar por fomentar la paz entre los hombres y por quitar los obstáculos que la impiden.

3. *La apódosis del macarismo*

La apódosis del macarismo, que señala el motivo de la felicidad prometida a los εἰρηνοποιοί, consta de los siguientes elementos:

1) Un sujeto paciente, αὐτοί, pronombre sustituto de οἱ εἰρηνοποιοί[522].

2) Un "pasivo teológico" (κληθήσονται) por medio del cual se describe la acción divina[523]. En correspondencia con la actividad continua denotada por εἰρηνοποιοί, el futuro próximo κληθήσονται denota la relación familiar continua entre Dios y los εἰρηνοποιοί; por ser futuro, connota además el comienzo de esa relación[524].

3) Un apelativo (υἱοὶ θεοῦ) que reciben de Dios los εἰρηνοποιοί.

El apelativo υἱοὶ θεοῦ indica que entre los εἰρηνοποιοί y Dios existe una relación tan estrecha que se expresa en términos de filiación. Ahora bien, según la mentalidad semítica, el apelativo de una persona es expresión de su ser, pero a través de su obrar. Por consiguiente, si Dios a los εἰρηνοποιοί los denomina hijos suyos, es porque ellos, con su comportamiento, muestran ser tales[525]. El texto, pues, deja en la sombra el sema de "generación", propio del lexema griego υἱός[526], para insistir en el de "semejanza" en la actividad, característico del concepto semítico de "hijo" (cf. Jn 5,19; 8,39.44).

Como ya se ha señalado, los εἰρηνοποιοί son aquellos que trabajan en favor de la paz, fomentándola entre los hombres y quitando los obstáculos que la impiden. Pues bien, la actividad divina, descrita por Mt en los vv. 4b.5b y 6b, constituye una actividad en favor de la paz, puesto que crea las condiciones indispensables para que ésta exista: consuelo (= supresión de sufrimiento: v. 4b), independencia (= supresión de sometimiento: v. 5b), y justicia (= supresión de injusticia: v. 6b). En este sentido, Mt coincide con una afirmación constante a lo largo del Nuevo Testamento: Dios es el Dios de la paz[527]; él es quien la posee[528] y quien la dona[529]; él llama a los cristianos a una vida de paz[530] y quiere que las relaciones entre los miembros de la comunidad cristiana estén presididas por la paz[531].

Por consiguiente, los εἰρηνοποιοί realizan una actividad semejante a la divina[532]. Esta semejanza en el obrar es condición y fundamento de la íntima relación que se establece entre ellos y Dios, expresada en el texto con el apelativo υἱοὶ θεοῦ. Dicha relación es doble:

1) *De los* εἰρηνοποιοί *respecto a Dios:* relación filial, que nace de la semejanza con Dios en la actividad.

2) *De Dios respecto a los* εἰρηνοποιοί: relación paterna, es decir, comunicación de vida, cariño, familiaridad, intimidad, protección, etc.

El apelativo υἱοὶ θεοῦ designa, por tanto, la relación paterno-filial entre los εἰρηνοποιοί y Dios, basada en la semejanza de actividad en favor de la paz existente entre ambos.

4. *La alusión a Os 2,1*

En la apódosis del macarismo Mt alude a Os 2,1. La relación literaria entre el texto de Oseas, según los LXX, y el de Mateo se establece por el empleo, en ambos, de la misma expresión: κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ, expresión que además en los LXX sólo se encuentra en este texto del profeta[533].

El versículo de Oseas anuncia la realización de la promesa hecha a Abrahán en Gn 22,17 de que su descendencia será tan incontable como la arena del mar y, al mismo tiempo, completa dicha promesa al señalar que los hijos de Abrahán serán llamados hijos de Dios. En Mateo, con la alusión a Oseas, se recoge también esta promesa, pero desvinculándola de sus connotaciones étnicas originales y haciéndola recaer únicamente[534] sobre los que trabajan por la paz (οἱ εἰρηνοποιοί).

Para Mt, pues, los verdaderos descendientes de Abrahán no son los que, por su origen étnico, pertenecen al pueblo de Israel, sino sólo los que realizan una actividad pacificadora en favor de los otros semejante a la de Dios mismo.

Este macarismo cierra la serie de relaciones de amor universal, iniciada en 5,7, que caracterizan el reinado de Dios: los que trabajan por la paz van a ser hijos de Dios. De este modo, las relaciones de amor que comenzaban con la promesa de la ayuda divina a quienes prestan ayuda a los demás (v. 7), culmiminan en Mt 5,9.

Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης,
ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
(Mt 5,10)

1. *El sujeto del macarismo*

El sujeto del macarismo es οἱ δεδιωγμένοι, participio perfecto pasivo sustantivado del verbo διώκω[535]. Respecto a la fórmula semántica antes expuesta[536], el contexto añade al lexema διώκω el sema de "hostilidad"[537], suspende el de "movimiento", cambia el sema de "aprehensión" por el de "supresión" y especifica que la hostilidad está dirigida contra una actividad humana.

Como ha quedado claro con la aplicación de los diferentes clasemas[538], οἱ δεδιωγμένοι implica una actividad hostil que tiende intensamente a suprimir la actividad de otro y que existe (= clasema de modo) en un presente continuo (= atemporal = clasema de tiempo)[539]. Siendo un participio pasivo, el término δεδιωγμένοι denota a los que padecen esa actividad y no a los agentes de la misma (= clasema de voz). Además, por tratarse de una participio perfecto sustantivado, οἱ δεδιωγμένοι denota una situación habitual o permanente (= clasema de aspecto)[540].

2. *Motivo de la persecución*

El texto no indica solamente el estado de persecución continua que padecen los δεδιωγμένοι, sino que, además, se señala su motivo: ἕνεκεν δικαιοσύνης[541], "por causa de la δικαιοσύνη". El término δικαιοσύνη que, en Mt 5,6a, aparecía determinado (τήν), en Mt 5,10a se encuentra sin artículo (= ausencia de anáfora); δικαιοσύνη, por tanto, no se emplea en ambos casos con idéntico sentido, ya que el segundo no se refiere al primero[542]. Es preciso, pues, determinar cuál es el sentido de δικαιοσύνη en Mt 5,10a.

Ya ha quedado establecido el núcleo sémico de δικαιοσύνη y sus dos figuras nucleares posibles, según el predominio en una u otra del grupo sémico dinámico o estático[543]. Para determinar qué grupo sémico predomina en Mt 5,10a y la figura nuclear que de él se deriva, es necesario analizar los diferentes clasemas que el texto añade al lexema δικαιοσύνη.

1) *Clasema de modo:* La δικαιοσύνη aparece en Mt 5,10 como existente, ya que ella es la causa de la persecución que se padece [544].

2) *Clasema de tiempo:* La conjunción causal ἕνεκεν establece entre la δικαιοσύνη y la persecución una relación de causa-efecto que, a su vez, implica relación de anterioridad-posterioridad. Por tanto, la δικαιοσύνη (= causa) es anterior a la persecución (= su efecto). Si, según el texto, la persecución existe en un presente continuo, la δικαιοσύνη, su causa, se sitúa en este mismo presente.

3) *Clasema de voz:* La δικαιοσύνη de Mt 5,10 ha de designar o una cualidad que se posee (= τὸ δίκαιον εἶναι) o bien una actividad que se realiza (= τὸ δίκαιον ποιεῖν). En el primer caso, la voz lexemática es neutra; en el segundo, activa. Si denota cualidad, de los dos grupos sémicos que, según se ha visto, componen el núcleo del lexema δικαιοσύνη, predominará el grupo sémico estático; si denota actividad, el dinámico. En Mt 5,10a, al ser la δικαιοσύνη causa de la persecución, necesariamente ha de designar una actividad, ya que esa persecución no puede provocarla una cualidad interna no manifestada. Sin embargo, como la actividad denotada por δικαιοσύνη no es más que la manifestación de una adhesión interior permanente (= cualidad), la δικαιοσύνη del v. 10 denota actividad y connota cualidad. Así pues, en el lexema el grupo sémico dinámico queda denotado y el estático connotado.

4) *Clasema de aspecto:* En correspondencia con el estado de persecución, denotado por δεδιωγμένοι, el lexema δικαιοσύνη tiene aspecto durativo-continuo; denota una actividad continua con relación a un término, connotando la adhesión estable a la norma recta que dicha actividad supone.

Por consiguiente, en Mt 5,10a el lexema δικαιοσύνη se organiza según una figura nuclear idéntica a la de Mt 5,6a. Con todo, de lo expuesto hasta ahora, se sigue que entre la δικαιοσύνη del v. 6 y la del v. 10 existen las siguientes diferencias:

a) La δικαιοσύνη del v. 6 aparece como inexistente en el presente, pero se espera que exista en el futuro (= clasemas de modo y tiempo) [545]; la del v. 10, como existente en un presente continuo (= clasemas de modo y tiempo).

b) La δικαιοσύνη del v. 6 tiene sentido pasivo (= clasema de voz) [546]; la del v. 10, activo (= clasema de voz).

c) La δικαιοσύνη del v. 6 denota acto y connota estado resultante (= clasema de aspecto) [547]; la del v. 10, denota actividad continua y connota cualidad (= clasema de aspecto).

Sin embargo, estas diferencias no bastan para explicar el cambio de sentido que existe entre una y otra δικαιοσύνη.

Para acabar de precisar el sentido de δικαιοσύνη en el v. 10a y establecer con claridad su distinción con respecto a la del v. 6a, es necesario partir de un dato que proporciona el mismo texto: la inclusión que se establece entre Mt 5,3b y 5,10b. De ello nos ocuparemos a continuación.

3. *La inclusión entre Mt 5,3b y 5,10b y sus consecuencias*

Como ya se ha señalado [548], Mt 5,10b recoge la apódosis del v. 3; ambos versículos forman, pues, una inclusión. De este modo la serie de bienaventuranzas mateanas, construidas en 3.ª persona [549], se cierra con la declaración inicial que contiene la apódosis del primer macarismo. Es decir, Mt utiliza la misma motivación (ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν: vv. 3b y 10b) para explicar la proclamación de felicidad que recae sobre dos sujetos aparentemente muy diversos: οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (v. 3a) y οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης (v. 10a). Esto indica que entre ambos sujetos debe existir una estrecha conexión. Resulta necesario, pues, determinar de qué conexión se trata.

Desde el punto de vista sintáctico, existe un paralelo entre los sujetos de los dos macarismos en cuestión: ambos van seguidos de una locución que precisa su sentido. En Mt 5,3a se trata de un dativo agente (τῷ πνεύματι); en Mt 5,10a de una locución proposicional de causa (ἕνεκεν δικαιοσύνης). Este paralelismo ya de por sí es significativo, puesto que son los dos únicos macarismos que motivan con dichas precisiones el estado o situación denotado por sus respectivos sujetos (pobres *por* decisión - perseguidos *por causa de* la δικαιοσύνη). Sin embargo, además del paralelismo sintáctico, existe entre ambos sujetos una relación más profunda.

Según los vv. 3 y 10, el reinado de Dios se ejerce sobre los pobres por decisión y sobre los perseguidos por causa de la δικαιοσύνη. Los beneficiarios de ese reinado no pueden ser diferentes, porque, como se indicó en su momento [550], el pronombre αὐτῶν, como los demás pronombres de las restantes apódosis, tiene carácter exclusivo. El texto señala, pues, que *sólo* sobre los que han elegido ser pobres Dios ejerce su reinado [551]. Por consiguiente, si en el v. 10 se indica que el reinado de Dios se

ejerce también solamente sobre los perseguidos por causa de la δικαιοσύνη, necesariamente esos perseguidos han de identificarse con los que han optado por la pobreza[552]. De este modo, del análisis del texto se desprende que en Mt 5,10a δικαιοσύνη designa la actividad propia de los que han elegido ser pobres.

Así pues, los πτωχοὶ τῷ πνεύματι (v. 3a) son los que han hecho la opción por la pobreza; los δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης (v. 10a) designa los perseguidos por actuar conforme a dicha opción. Esa actividad provoca la persecución.

Más aún, como ya se ha señalado[553], elegir ser pobre significa que entre Dios y su rival "el dinero" se renuncia a este último y se opta por depender exclusivamente de Dios. Sólo esta opción asegura la fidelidad a Dios, de ahí que se establezca como condición indispensable para que Dios reine (v. 3b). Pues bien, como en virtud de la inclusión entre los vv. 3b y 10b ἕνεκεν δικαιοσύνης designa la actividad propia de los que han elegido ser pobres, en esa actividad se manifiesta la fidelidad a Dios[554].

Resumiendo: en Mt 5,3 la decisión (τῷ πνεύματι) marca el momento en que se entra en el estado de pobreza[555], poniéndose bajo la dependencia de Dios; en 5,10 la conducta fiel a Dios (ἕνεκεν δικαιοσύνης) muestra la permanencia en dicho estado y se convierte en la causa que desencadena la persecución.

Por consiguiente, la expresión οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης designa individuos que sufren una persecución continua porque con su conducta están mostrando que han elegido ser pobres y, por tanto, que viven fieles a Dios[556]. La persecución pretende, de hecho, eliminar el modo de vida que deriva de la opción por la pobreza. Resulta así que los perseguidores, consciente o inconscientemente, sirven los intereses del "dinero" y no los de Dios.

4. *Distinción entre la* δικαιοσύνη *de Mt 5,6a y la de Mt 5,10a*

Es posible ahora establecer con facilidad la distinción entre la δικαιοσύνη de Mt 5,6a y la de 5,10a.

En Mt 5,6a, como ya se señaló en su momento[557], la δικαιοσύνη designa la justicia capaz de restablecer los derechos conculcados de los oprimidos (οἱ πενθοῦντες) y sometidos (οἱ πραεῖς). La ausencia de la δικαιοσύνη, reflejada en el texto (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες), se traduce en unas relaciones humanas donde no se respetan esos derechos; su existencia, anhelada en el texto (οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες), los garantiza, porque hace que dichas relaciones se ajusten a una norma recta. La δικαιοσύνη de

este macarismo afecta, pues, directamente a la relación hombre-hombre y sólo secundariamente a la relación hombre-Dios. Por tanto, en Mt 5,6a se espera con anhelo un acto que restaure los derechos lesionados; el mismo texto indica que ese acto lo va a realizar Dios (χορτασθήσονται) [558]. Actuando de este modo, Dios manifestará su adhesión a una norma (= la justicia) capaz de regular con rectitud las relaciones entre los hombres.

En Mt 5,10a la δικαιοσύνη, como acaba de verse, designa la actividad continua que deriva de la opción por la pobreza. Esa actividad manifiesta la fidelidad a Dios y, por tanto, se ajusta a su designio. La δικαιοσύνη afecta, pues, aquí tanto a la relación hombre-hombre, como a la relación hombre-Dios. La fidelidad a Dios (= elegir ser pobres) constituye, en este caso, la norma que preside ambas relaciones.

5. *La proclamación de felicidad*

De suyo, padecer persecución lleva consigo una serie de consecuencias negativas (angustia, miedo, deserción, etc.), sin embargo, en Mt 5,10, sobre los que sufren persecución por causa de su conducta fiel a Dios, recae una proclamación de felicidad (μακάριοι).

Mientras en los vv. 4a.5a y 6a el estado negativo, denotado por el sujeto de la prótasis, se padece involuntaria e injustificadamente, en el v. 10a el estado de persecución continua (οἱ δεδιωγμένοι) se sufre por causa de una actividad voluntaria (ἕνεκεν δικαιοσύνης). Este macarismo se sitúa, pues, en una perspectiva semejante a la del v. 3a, donde el estado de pobreza es fruto de una decisión (τῷ πνεύματι).

En Mt 5,3a se entra en el estado de pobreza por una opción. La proclamación de felicidad, que recae sobre ese estado, anula las connotaciones negativas que, de suyo, comportaría dicha opción [559].

En Mt 5,10a el estado de persecución se sufre por obrar en consonancia con la opción por la pobreza (= vivir fiel a Dios). La proclamación de felicidad (μακάριοι), que recae sobre ese estado, anula las connotaciones negativas que, de suyo, comportaría dicha persecución.

6. *La apódosis del macarismo*

Una vez más, la apódosis del macarismo (ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) recoge el motivo de la proclamación de felicidad que recae sobre el sujeto de la prótasis. Como esta apódosis es idéntica a la del v. 3b, prescindimos aquí de su análi-

sis, puesto que ya se hizo al estudiar el primer macarismo mateano[560]. Únicamente nos detendremos a considerar sus peculiaridades.

Como se ha visto[561], en Mt 5,3 sobre aquellos que han elegido ser pobres (v. 3a) Dios ejerce su reinado (v. 3b). Existe, pues, una correspondencia entre la opción por la pobreza y el ejercicio del reinado de Dios. Al acto de voluntad (τῷ πνεύματι) que, en la prótasis, marca el momento de entrada en el estado de pobreza, le corresponde el verbo ἐστιν de la apódosis, que señala el momento en que Dios comienza a reinar. Dicho verbo tiene, por tanto, en este caso, connotación ingresiva.

En cambio, en Mt 5,10 Dios ejerce su reinado (v. 10b) sobre los perseguidos por mantenerse en la opción por la pobreza (v. 10a). La correspondencia se establece, pues, entre el mantenerse en dicha opción y el ejercicio del reinado de Dios. A la actividad continua (ἕνεκεν δικαιοσύνης) que, en la prótasis, muestra la permanencia en el estado de pobreza, le corresponde el verbo ἐστιν de la apódosis, que señala la continuidad del reinado que Dios ejerce. Con otras palabras, si elegir ser pobres (v. 3a) implica situarse bajo la soberanía de Dios (v. 3b), permanecer en esa elección (v. 10a) implica que se continúa estando bajo la soberanía divina (v. 10b). Por tanto, en Mt 5,10b el verbo ἐστιν tiene una connotación durativa continua.

El hecho de que Dios ejerza su reinado sobre los perseguidos por mantenerse fieles a él (= mantenerse en la opción por la pobreza), constituye la garantía de que los perseguidores no conseguirán su objetivo: eliminar el modo de vida que deriva de la opción por la pobreza. La causa de esos perseguidos es también la de Dios; él está de su parte y, por tanto, se encargará de defenderlos y protegerlos. Según se desprende del texto, Dios mismo se convierte en el antagonista de los perseguidores.

Aunque el Antiguo Testamento constata que la persecución se abate con demasiada frecuencia sobre los que viven según el designio de Dios (= justos)[562], sin embargo, no parece que proclame nunca directamente felices a esos perseguidos. Tampoco se encuentra allí, aplicada a este tipo de persecución, una declaración de tal categoría como la recogida en la apódosis de este macarismo[563]. Los textos veterotestamentarios que reflejan la persecución padecida por los justos, o se limitan a dejar constancia de esa situación, o recogen la súplica de los justos a Dios para que los libre de ella, o bien señalan la recompensa que esos perseguidos recibirán de él.

Con este macarismo se cierra la serie de bienaventuranzas mateanas construidas en 3.ª persona que encabezan el Sermón de la Montaña (Mt 5-7). Si en la primera (5,3) se señala que el reinado de Dios comienza a ejercerse únicamente sobre los que eligen ser pobres, en esta última (5,10) se indica que sólo continúa ejercitándose sobre los que viven tan en consonancia con esa elección que por ello sufren hasta persecución.

Del mismo modo que la dependencia respecto a Dios, que implica la opción por la pobreza, constituye en 5,3 la razón de que a esos pobres se les declare felices, así también, dicha dependencia constituye en 5,10 el motivo de la declaración de felicidad que recae sobre los perseguidos por mantenerse fieles a la opción hecha.

V

SINTESIS TEOLOGICA

Una vez analizado cada macarismo desde el punto de vista lexical, semántico, gramatical y exegético, se está ahora en condiciones, conjugando todos los datos que nos proporciona el análisis anterior, de descubrir las relaciones existentes entre las diversas bienaventuranzas, el sentido global de las mismas y sus implicaciones teológicas. Éste ha de ser nuestro último cometido.

1. *Los beneficiarios inmediatos del reinado de Dios*

Como se ha visto [564], la primera y última bienaventuranza (5,3.10), de la serie construida por Mateo en 3.ª persona, forman una inclusión. De ella, como en general reconocen los autores [565], se deduce:

1) Que el reinado de Dios constituye el tema central de las bienaventuranzas;
2) que dicho tema es el que da cohesión a todas ellas;
3) que a la luz de ese reinado han de interpretarse los seis macarismos que quedan dentro de la inclusión (5,4-9).

En las dos bienaventuranzas que explícitamente hablan del reinado de Dios (vv. 3.10) no se teoriza sobre dicho reinado, sino que se señala sobre quiénes en concreto se ejerce: sólo (αὐτῶν) [566] los que optan por la pobreza (οἱ πτῶχοὶ τῷ πνεύματι) se sitúan (ἐστιν) [567] bajo el reinado de Dios (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) (v. 3), y sólo (αὐτῶν) los que viven de acuerdo con dicha opción y son perseguidos por ello (οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης), se mantienen (ἐστιν) [568] en él (v. 10). De este modo, la "entrada" (= ἐστιν con connotación ingresiva) en el reinado de Dios, fruto (ὅτι) de la opción por la pobreza (v. 3), se completa con la "permanencia" (= ἐστιν con connotación durativo-continua) en él, fruto (ὅτι) del comportamiento propio de esa opción (v. 10).

Por consiguiente, el texto indica, por un lado, quiénes son los únicos [569] beneficiarios inmediatos del reinado de Dios (vv. 3.10) o, dicho de otro modo, cuáles son las condiciones indispensables para que Dios ejerza su reinado (= optar por la pobreza y mantenerse fieles a dicha opción: vv. 3a.10a). Por otro lado, señala que no basta con "elegir ser pobres" (v. 3); para que ese reinado se ejerza con toda su virtualidad, es necesario además mantener tal elección y reflejarla en la conducta (v. 10; cf. 10,9-10).

Se deduce de esto que la primera y última bienaventuranza (vv. 3.10) se encuentran en estrecha relación con la proclama de Jesús, recogida en Mt 4,17: "cambiad de vida, que está cerca el reinado de Dios" (Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Con este anuncio señala Jesús que el reinado de Dios, la esperanza de Israel [570], está ya al alcance de los hombres; que Dios quiere reinar entre ellos inaugurando la era de paz, prosperidad, abundancia, justicia, etc., asociada, según la mentalidad judía de la época, al advenimiento del reinado de Dios y reservada para el futuro escatológico [571]. Ahora bien, el anuncio de Jesús indica que ese reinado no va a verificarse sin la colaboración del hombre, no va a consistir en una imposición de Dios que no tenga en cuenta la libre decisión humana [572]. Al contrario, Jesús señala que el hombre ha de quitar los obstáculos que impiden que ese reinado pueda convertirse en una realidad. Esta colaboración humana viene expresada en 4,17 con el verbo μετανοεῖτε. El cambio de vida es la exigencia que deriva de la cercanía del reinado de Dios; dicho cambio es condición previa para la realización de ese reinado.

¿En qué consiste este cambio de vida? Μετανοέω denota un cambio interior de actitud (= arrepentimiento) que ha de reflejarse exteriormente en la conducta (= enmienda) [573]. Ese cambio interior, en continuidad con toda la tradición profética [574], consiste en romper con la injusticia, en la firme decisión de no ser cómplice de ella. Tal decisión ha de manifestarse en un modo de obrar adecuado a la misma (cf. Mt 3,8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας).

La μετάνοια, exigencia inicial del reinado de Dios, quita el obstáculo (= la injusticia) para la realización de ese reinado. Sin embargo, para que éste sea efectivo, se requiere la opción propuesta en la primera bienaventuranza y la perseverancia en dicha opción indicada en la última. De hecho, los sujetos de la primera y última bienaventuranza realizan la μετάνοια radical ya que su condición (οἱ πτωχοί, οἱ δεδιωγμένοι) significa la ruptura con toda clase de ambición, raíz de la injusticia [575], y la fidelidad a esa ruptura. Así se explica que, a la decisión inicial (τῷ πνεύματι), Dios responda comenzando su reinado (5,3) y a la conducta que se adecúa a esa decisión (ἕνεκεν δικαιοσύνης), continuándolo (5,10).

La μετάνοια radical que realizan los sujetos de la primera y última bienaventuranza se diferencia cualitativamente de la μετάνοια que es condición previa para el reino (cf. 3,2; 4,17). En efecto, esta última, según el mensaje profético, se mantiene dentro de los límites de la sociedad existente y equivale a cumplir

el mandamiento de Lv 19,18: "amarás a tu prójimo como a ti mismo", que compendia la segunda tabla del decálogo (cf. Ex 20,12-17; Dt 5,16-21). En cambio, la opción propuesta por las bienaventuranzas rebasa la exigencia de ese mandamiento y no se mantiene en los límites de la estructura social vigente, sino que pone los fundamentos de una sociedad nueva.

Esta diferencia se ilustra en el episodio del joven rico (19, 16-29). La observancia de los mandamientos (19,20) corresponde al fruto de la μετάνοια[576]. En cambio, la invitación que hace Jesús al joven de venderlo todo y darlo a los pobres (19,21) equivale a la opción propuesta en la primera bienaventuranza. Se conecta el abandono de los bienes con la adquisición del tesoro en el cielo (19,21; cf. 6,19-21) que, como se verá, está en relación con la opción por la pobreza. Sólo cumpliendo la propuesta de Jesús podría el rico entrar en el reino de Dios (19,23.24). Al no aceptarla, se marcha triste (19,22), no participa de la felicidad de los que hacen la opción (5,3: μακάριοι).

Supuesto, pues, el cambio de vida exigido en el 4,17, la opción propuesta en la primera bienaventuranza es el paso que salva la distancia existente aún, según ese anuncio, entre el hombre y el reinado de Dios (ἤγγικεν, "está cerca"). Por eso, solamente sobre los que han realizado la opción, Dios comienza su reinado.

La primera y la última bienaventuranza se encuentran también en estrecha relación con la exhortación de 6,19-21 y la declaración de 6,24. Elegir ser pobre y mantenerse en dicha elección (5,3a.10a) implica tener a Dios por rey (5,3b.10b) y, de este modo, se hace efectiva la invitación de Jesús (6,20) a "amontonar riquezas en el cielo" (= poner toda la confianza y seguridad en Dios) y la opción en favor de Dios y en contra del "dinero" (6,24).

Una formulación distinta de estas dos bienaventuranzas se encuentra en Mt 16,24, donde Jesús expone las condiciones del seguimiento. La primera condición, "renegar de sí mismo" (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν), corresponde a la opción por la pobreza de la primera bienaventuranza, que comporta la renuncia a los intereses personales. La segunda condición, "cargar con su cruz" (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ), equivale a aceptar la condición de perseguido por la fidelidad a la opción inicial, como se expresa en la última bienaventuranza[577].

Al mismo tiempo, los sujetos de ambas bienaventuranzas (5,3.10), que han eliminado radicalmente toda clase de ambición (cf. 20,25-28), corresponden a "la tierra buena" donde el mensaje del Reino da fruto abundante (13,23; cf. 13,22). Igualmente, estos

sujetos representan a los que, habiendo encontrado "el tesoro escondido" o "la perla de gran valor" (símbolos del reinado de Dios), venden todo lo que tienen para adquirirlo (13,44-46). Corresponden también a los que se han hecho como "niños" (18,1-5; 19,14), los únicos que tienen acceso al reino de Dios (18,3).

Por otra parte, la opción inicial (5,3a) y la permanencia en la misma (5,10a) que permiten el ejercicio del reinado de Dios (5,3b.10b), constituyen un acto de amor y solidaridad en favor de los pobres y desheredados de este mundo y de sus legítimas aspiraciones. Mediante esa opción y manteniéndose fiel a ella no sólo se impide que se produzcan situaciones de injusticia, sino que se contribuye eficazmente a su erradicación. Para implantar una verdadera justicia entre los hombres hay que renunciar previamente a la ambición y vivir de acuerdo con dicha renuncia. Sólo así se rompe con la espiral de injusticia que reina en la sociedad y se combaten eficazmente sus causas [578].

No es extraño, pues, que la última bienaventuranza (5,10) recoja la oposición (οἱ δεδιωγμένοι) que va a suscitar el ejercicio del reinado de Dios. Una actividad adversa, la persecución, se opondrá al modo de vida propio de los que han optado por la pobreza (ἕνεκεν δικαιοσύνης) y pretenderá anularlo. La fidelidad a Dios y la solidaridad con los pobres que ese modo de vida manifiesta encontrará un decidido adversario en todo aquel que, frente a Dios, defienda los intereses del "dinero" [579]. El reinado continuo que Dios ejerce sobre esos perseguidos (v. 10b) constituye la garantía de que, de una forma u otra, los perseguidores no conseguirán su objetivo [580].

En la última bienaventuranza se enuncia, pues, el tema de la persecución que van a padecer los que se mantienen fieles a Dios; el evangelista recoge a continuación este mismo tema, aplicándolo a los perseguidos por causa de Jesús (5,11; cf. 5,45) [581], lo desarrolla más adelante en la instrucción dada por Jesús a los Doce al enviarlos en misión (10,16-39) [582], vuelve a insistir sobre él en la explicación de la parábola del sembrador (13,21) y en el discurso que sigue a la predicción de la ruina del templo (24,9-10) [583]. Como en la bienaventuranza que nos ocupa (5,10), en casi todos estos casos, a pesar de la persecución que se anuncia, queda abierta la esperanza (cf. 5,12; 10,26-31; 24,13.30-31); se señala así que la actividad de los perseguidores será incapaz, como en el caso de Jesús (cf. 16,21; 17,22-23; 20,17-19; 28,5-7), de destruir la verdadera vida (16,25).

Otro dato se desprende de la referencia al reinado de Dios presente en la primera y última bienaventuranza: el ejercicio

de ese reinado recae en el texto sobre unos sujetos plurales (αὐτῶν)[584], es decir, sobre un conjunto de individuos. Se indica, pues, en el texto que el reinado de Dios, como implícitamente sugiere el mismo concepto de βασιλεία[585], afecta a una colectividad. Ese reinado no queda, por consiguiente, restringido al ámbito de la interioridad subjetiva o de la mera individualidad, sino que tiene por destinatario a un grupo humano (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι y οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης); el individuo participa de él en cuanto que, al optar por la pobreza y mantenerse en dicha opción, se hace miembro de ese grupo.

Finalmente, según la primera y la última bienaventuranza, el reinado de Dios causa una felicidad (μακάριοι) que recae sobre los sujetos de uno y otro macarismo; el texto mismo indica que el motivo de esa dicha estriba en el reinado que Dios ejerce sobre ellos[586]. Esta proclamación de felicidad excluye que la opción por la pobreza (5,3) equivalga a la opción por la miseria. Elegir ser pobre supone eliminar de uno mismo toda ambición, renunciar a la "seguridad" del dinero para poner toda la confianza en Dios. Los que llevan a cabo esa elección tienen a Dios por rey; se sitúan así bajo su dependencia y protección, que asegura la felicidad. El reinado que Dios ejerce sobre ellos y la felicidad que comporta (μακάριοι) excluyen por completo la posibilidad de que esos pobres voluntarios (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι) padezcan la miseria[587]. Así lo confirma Mateo en otros pasajes (cf. 6,25-33; 19,29).

En conclusión, la primera bienaventuranza (5,3) establece la opción en virtud de la cual se constituye la comunidad de los que tienen a Dios por rey, mientras que la última (5,10) señala la condición de perseverancia en dicha opción, necesaria para que sea efectivo el reinado de Dios, indicando al mismo tiempo la oposición que esa perseverancia va a suscitar (cf. 5,11-12). La renuncia a la ambición y la aceptación de un estado de persecución que estas bienaventuranzas proponen, son precisamente las condiciones que más adelante exige Jesús a todo el que quiera seguirlo (16,24: Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτον καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτου καὶ ἀκολουθείτω μοι).

Por estar construidas en tercera persona, ambas bienaventuranzas se convierten en una invitación dirigida a los hombres de todos los tiempos a participar de la felicidad que proporciona el reinado de Dios, aceptando las condiciones que lo hacen posible[588].

2. *Las bienaventuranzas intermedias*

Las seis bienaventuranzas que quedan dentro de la inclusión (5,4-9), o bienaventuranzas intermedias, se dividen en dos grupos de tres macarismos cada uno [589]:

Grupo A: vv. 4-6.

Grupo B: vv. 7-9.

Las razones de esta división son las siguientes:

1) La condición de los sujetos varía de un grupo a otro: en los vv. 4-6, los términos que designan a los sujetos de los macarismos denotan estados negativos que padecen esos sujetos [590], mientras que, en los vv. 7-9, esos términos denotan una actividad (vv. 7.9) [591] o disposición (v. 8) [592] positiva con relación al prójimo.

2) En cada grupo la construcción de los macarismos es distinta: los vv. 4-6 están construidos en forma de paralelismos antitéticos [593], cuyo segundo miembro expresa la eliminación del estado negativo denotado en el primero [594]; en los vv. 7-9 no se encuentra tal construcción.

3) La diversidad en la construcción del macarismo hace que en cada grupo el sentido de la apódosis sea diferente: en los vv. 4-6, la apódosis señala la acción que Dios va a llevar a cabo (= pasivos teológicos) para que desaparezca el estado negativo denotado en la prótasis [595]; en los vv. 7-9, la apódosis refleja las relaciones que se establecen entre el sujeto, sobre el que recae la proclamación de felicidad, y Dios [596].

4) Estos grupos difieren también respecto al motivo de la felicidad: en los vv. 4-6, la felicidad se alcanzará al desaparecer el estado negativo en que se encuentran los respectivos sujetos [597]; en los vv. 7-9, por la estrecha relación que va a establecerse entre los distintos sujetos y Dios [598].

5) Por último, la división entre uno y otro grupo viene igualmente indicada por el hecho de que los vv. 6 y 9 integran cada uno los dos macarismos precedentes: el v. 6, por medio del artículo anafórico (τήν) que acompaña a δικαιοσύνην [599]; el v. 9, porque la actividad denotada por εἰρηνοποιοί comprende la de los sujetos de los vv. 7 y 8 [600].

Aparecen así claramente dos grupos que, desde el punto de vista de los predicados, se encuentran en paralelismo antitético:

v. 4: πενθοῦντες — pasivo
v. 5: πραεῖς — atributo pasivo
v. 6: πεινῶντες... — pasivo

v. 7: ἐλεήμονες — activo
v. 8: καθαροί — atributo activo
v. 9: εἰρηνοποιοί — activo

El atributo πραεῖς, "sometidos o desposeídos", es pasivo por denotar una situación impuesta por una circunstancia externa. En cambio καθαροί, "limpios", es activo, por connotar una actividad que tiene su origen en la disposición interior del hombre (τῇ καρδίᾳ).

En el grupo A (vv. 4-6) existe una oposición entre el estado negativo en que se encuentran los sujetos de cada macarismo y la actividad divina que anula dicho estado:

v. 4:	opresión	consuelo (supresión de la opresión) [601]
v. 5:	sometimiento	independencia y libertad (supresión del sometimiento) [602]
v. 6:	falta de justicia ...	supresión de toda injusticia [603].

En el grupo B (vv. 7-9) se da una correspondencia entre la actividad o disposición positiva denotada por los términos que designan a los respectivos sujetos y la relación que a causa de ella se establece con Dios:

v. 7:	prestar ayuda	recibir ayuda de Dios [604]
v. 8:	limpieza de corazón ...	ver a Dios [605]
v. 9:	trabajar por la paz...	ser hijo de Dios [606].

Los términos que designan a los sujetos del grupo A expresan diversos aspectos de una situación negativa: opresión genérica (v. 4a), sometimiento (v. 5a), falta global de justicia (v. 6a). Lo mismo ocurre, pero en positivo, con la acción divina que tiene por objeto anular dicha situación: consuelo genérico (v. 4b), independencia y libertad (v. 5b), plenitud de justicia (v. 6b).

Los términos que designan a los sujetos del grupo B expresan una actividad o disposición positiva respecto al prójimo, de efecto cada vez más intenso: prestar ayuda a quien lo necesita (v. 7a), tener buen corazón con los demás (v. 8a), trabajar porque exista paz entre los hombres (v. 9a). Lo mismo ocurre con la relación que esa actividad o disposición positiva establece con Dios: recibirán la ayuda divina (v. 7b), Dios se les manifestará (v. 8b), los reconocerá por hijos suyos (v. 9b).

Por consiguiente, las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6) describen la liberación que va a ser realizada por Dios, mientras

que las del grupo B (vv. 7-9), describen un comportamiento u actitud positiva con el prójimo de creciente intensidad, que a su vez va a producir unas relaciones cada vez más estrechas con Dios.

3. *El dinamismo del reinado de Dios*

Al quedar dentro de la inclusión, las seis bienaventuranzas intermedias (5,4-9) forman una cadena que da por supuesto el inicio del reinado de Dios (v. 3b) y se corona con la continuidad del mismo (v. 10b); en ellas se exponen, por tanto, los efectos de ese reinado. Esto queda confirmado por el cambio de tiempo verbal entre las dos bienaventuranzas que forman la inclusión (vv. 3.10) y las seis que quedan dentro de ella (vv. 4-9). El verbo de estas últimas se encuentra en futuro, mientras en el primer y último macarismo se encuentra en presente (ἐστιν), con connotación ingresiva (v. 3b) y durativo-continua (v. 10b) respectivamente. Los futuros situados entre los macarismos que indican el comienzo y la continuidad del reinado de Dios (vv. 3.10) tienen valor de futuros próximos[607], es decir, expresan lo que va a ir realizándose a partir del instante en que comienza el reinado de Dios (v. 3) y a lo largo de su continuación (v. 10).

Por consiguiente, supuesta la opción por la pobreza (v. 3a), que pone en marcha el dinamismo del reinado de Dios (v. 3b), y la fidelidad a esa opción (v. 10a), que lo perpetúa (v. 10b), ese reinado, según el contenido de las seis bienaventuranzas intermedias (vv. 4-9), va a consistir fundamentalmente en dos cosas:

1) En la liberación de la opresión, del sometimiento y la injusticia (vv. 4-6).

2) En un comportamiento de amor con el prójimo (vv. 7a. 8a.9a) que origina la experiencia de la solicitud, presencia y paternidad de Dios (vv. 7b.8b.9b). Detengámonos en la consideración de ambas implicaciones:

a) La liberación:

Las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6), en razón de su construcción en tercera persona[608], proclaman dichosos (μακάριοι) a todos los oprimidos, sometidos y, en general, a cuantos son víctimas de la injusticia (vv. 4a.5a.6a), señalando que el motivo de esta proclamación estriba en la acción liberadora de Dios, que se propone suprimir esas situaciones (vv. 4b.5b.6b). Ahora bien, esa acción divina sólo es posible porque la opción por la pobreza y la fidelidad a dicha opción por parte de un grupo humano (vv. 3a.10a) permite que Dios dé comienzo a su reinado y lo prolongue en la historia (vv. 3b.10b).

Por consiguiente, una vez puesto en marcha el dinamismo del reinado de Dios (v. 3) y supuesta su continuidad (v. 10), las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6) señalan que el primer fruto de ese reinado con relación a la humanidad va a consistir en la liberación de todos los oprimidos, sometidos y víctimas de la injusticia; la liberación se irá realizando al suprimir Dios las causas de esas situaciones negativas.

La acción liberadora de Dios, que se deriva del ejercicio de su reinado, tiene, por tanto, las siguientes características:

1) Afecta a todos los que son víctimas de la injusticia en cualquiera de sus manifestaciones y tiene como objetivo sacarlos de esa situación eliminando sus causas.

2) Es progresiva, ya que comienza en un futuro próximo y su realización depende de que aquellos que con su opción por la pobreza han hecho posible el inicio del reinado de Dios (v. 3), se mantengan fieles a su opción permitiendo que ese reinado continúe (v. 10). Así, el ejercicio continuo del reinado de Dios en la historia irá realizando la liberación.

3) Tiene como objetivo final la plena justicia entre los hombres (v. 6), pues, como se indicó en su momento[609], el v. 6 engloba a los vv. 4 y 5.

4) Es obra de Dios (= pasivos teológicos), pero esta actividad divina sólo puede realizarse si se dan las condiciones necesarias para que se haga efectivo su reinado(vv. 3.10). Depende, por tanto, de la libre decisión humana; es decir, la obra liberadora de Dios se hace posible siempre que un grupo humano acepte y cumpla las condiciones que permiten el ejercicio de su reinado. De este modo, ese grupo se convierte en el cauce a través del cual Dios puede ir alcanzando su objetivo.

De las características expuestas se deduce que la comunidad de los que, gracias a su opción y fidelidad, tienen a Dios por rey (vv. 3.10), constituye la gran esperanza de liberación para todos los oprimidos (vv. 4a.5a.6a), puesto que ese grupo humano es el que hace posible que Dios ejerza su reinado y, con él, su actividad liberadora (vv. 4b.5b.6b). El objetivo último de esa actividad es, como ya se ha señalado, la plena justicia entre los hombres (v. 6); pero ésta no puede alcanzarse sin extirpar la raíz misma de la injusticia: la ambición humana. Mientras el comportamiento del hombre esté guiado por la ambición, inevitablemente producirá las situaciones negativas expresadas en las bienaventuranzas del grupo A, creando relaciones humanas basadas en la dialéctica dominador-dominado o señor-

siervo. Dado el respeto de Dios por la libertad del hombre, tal comportamiento se opone a la acción liberadora de Dios y la impide. Sólo la existencia de un grupo humano que haya renunciado a la ambición rompe esta dialéctica y abre el cauce a través del cual Dios puede demostrar su amor a la humanidad, haciendo efectiva su actividad liberadora en favor de cuantos son víctimas de la injusticia.

Según la lógica de las bienaventuranzas mateanas, la opción por la pobreza y la fidelidad a ella son las condiciones únicas e indispensables para la existencia de ese grupo humano; la aceptación comunitaria de las mismas hace presente en la historia el reinado de Dios, pone en marcha su dinamismo y garantiza su efectividad. Sin la comunidad que ha aceptado las condiciones propuestas en la primera y última bienaventuranza no hay posibilidad de verdadera liberación para la humanidad que sufre de un modo u otro la injusticia; la no existencia de esa comunidad imposibilita que Dios ejerza su reinado y pueda hacer afectivas las virtualidades del mismo.

En conclusión, Mateo presenta el reinado de Dios como la única solución verdadera frente a las situaciones de injusticia que padece la humanidad. El ejercicio de ese reinado irá suprimiendo las causas de esas situaciones y ofreciendo la felicidad a los que hasta entonces sufrían la opresión, el sometimiento y la injusticia.

b) La actividad del amor:

Si en las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6) el reinado de Dios se concibe como una actividad de Dios mismo que tiende a la liberación de todos los que son víctimas de la injusticia, en las del grupo B (vv. 7-9) se describe como un conjunto de relaciones humanas (vv. 7a.8a.9a) que, a su vez, establecen determinadas relaciones con Dios (vv. 7b.8b.9b). Los sujetos de estas últimas bienaventuranzas son "los que prestan ayuda" a los que lo necesitan (7a: οἱ ἐλεήμονες), "los que tienen un corazón limpio" para con el prójimo (8a: οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) y "los que trabajan porque haya paz" entre los hombres (9a: οἱ εἰρηνοποιοί); se trata de personas que, mediante su actividad (vv. 7a.9a) y disposición (v. 8a) positivas, expresan su amor a sus semejantes. También en estos macarismos la construcción en tercera persona da un carácter genérico a los respectivos sujetos, pero, dada la actividad y disposición que se les atribuye, han de identificarse necesariamente con "los que tienen a Dios por rey", es decir, con los que han elegido ser pobres (v. 3) y se mantienen en esa elección (v. 10); de hecho, sólo los que han renunciado

a la ambición y se mantienen fieles a esa renuncia pueden tener con su prójimo un tipo de relación como el descrito en estas tres bienaventuranzas.

Así pues, los sujetos de los vv. 7.8 y 9 reflejan el comportamiento y actitud con el prójimo propios de los que gozan del reinado de Dios. Al englobar en el tercer sujeto (v. 9a) a los dos primeros (vv. 7a.8a)[610], el texto señala que este comportamiento y actitud se asemeja al modo como Dios actúa con la humanidad, descrito en las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6). Trabajar porque exista paz entre los hombres (v. 9a) significa afanarse por suprimir de las relaciones humanas todo aquello que hace posible la opresión, el sometimiento y la injusticia; es decir, colaborar con la obra liberadora de Dios (vv. 4b.5b.6b), evitando todo cuanto daña al prójimo y esforzándose, como Dios mismo, porque se establezca la plena justicia. De ahí que, a los que trabajan por la paz (v. 9a) se les prometa que van a ser llamados "hijos de Dios" (v. 9b), puesto que realizan una actividad que coincide con la de Dios mismo[611].

A la actividad y disposición positivas de los sujetos del grupo B respecto al prójimo, corresponde la relación de amor que Dios va a establecer con ellos (vv. 7b.8b.9b). Tal relación se expresa en el texto indicando que Dios prestará su ayuda (7b: ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται) a quienes la prestan a los demás (v. 7a); que se manifestará (8b: ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται) a los que tienen un corazón limpio con el prójimo (v. 8a); que reconocerá por hijos (9b: ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται) a los que trabajan por la paz (v. 9a). La experiencia de la solicitud, manifestación y paternidad de Dios queda así ligada a la práctica del amor al prójimo y a las buenas disposiciones para con él. Sólo los que adoptan esta práctica y tienen tales disposiciones disfrutarán de esa experiencia[612]. El texto señala, pues, que la relación de amor que Dios establece con el hombre está tan estrechamente vinculada a la relación de amor del hombre con su prójimo, que ésta es condición indispensable para que exista aquélla.

De este modo, las instancias mediadoras propias de Israel (templo, ley, sacerdocio, etc.), a través de las cuales se establecía la relación con Dios, quedan reemplazadas por el amor al prójimo; únicamente quienes demuestren ese amor tendrán una experiencia viva y permanente del amor de Dios. Esta experiencia proporciona una felicidad verdadera (μακάριοι); la proclamación de felicidad invita a adoptar con el prójimo el comportamiento y las disposiciones que reflejan los sujetos de estos tres macarismos[613].

En conclusión, en las bienaventuranzas del grupo B (vv. 7-9) se describe el comportamiento y las disposiciones para con el prójimo propios de los que tienen a Dios por rey, así como las relaciones que Dios va a establecer con quienes los asumen. Los que han optado por la pobreza y se mantienen fieles a dicha opción se caracterizan por una actividad y disposición para con el prójimo que reproduce el modo de obrar de Dios con la humanidad que sufre la injusticia (vv. 4-6); Dios mismo corresponderá a los que así actúan, volcando sobre ellos todo su amor.

* * *

Resumiendo: En las bienaventuranzas del grupo A (vv. 4-6) los sujetos representan a los hombres que son víctimas de cuantos en la práctica rechazan las condiciones necesarias para que Dios reine (vv. 3.10) y tienen como rey al "dinero" (cf. 6,24). Las situaciones negativas que reflejan esos sujetos son así la consecuencia de un comportamiento humano que no renuncia a la ambición.

En cambio, los sujetos de las bienaventuranzas del grupo B (vv. 7-9) describen el comportamiento y disposición propios de cuantos cumplen las condiciones para que Dios reine. La actividad y disposición positivas con relación al prójimo que reflejan esos sujetos son la consecuencia de su opción en favor del reinado de Dios (v. 3a) y de su fidelidad a ella (v. 10a).

Con los primeros, Dios va a manifestar su amor sacándolos de su situación; con los segundos, estableciendo una relación eficaz, íntima y paterna.

4. *Resonancias de las bienaventuranzas en el Evangelio de Mateo*

En vista de los desarrollos que van a seguir, es conveniente recapitular lo hasta ahora expuesto. Según ello, en las bienaventuranzas mateanas (5,3-10) el reinado de Dios presenta las siguientes características:

1) Se ejerce directamente sobre los que eligen ser pobres y se mantienen fieles a dicha elección (vv. 3.10).

2) Suscita la persecución por parte de todos aquellos que defienden los intereses del "dinero" (v. 10a).

3) Afecta a cuantos son víctimas de la injusticia y tiende a la instauración de una plena justicia (vv. 4-6).

4) Crea unas relaciones humanas basadas en el amor, a las que va a corresponder la relación paterno-filial con Dios (vv. 7-9).

5) Ofrece a todos cuantos quieran aceptarlo la verdadera felicidad (μακάριοι).

Por otra parte, en las bienaventuranzas se pone de manifiesto la importancia del grupo humano que ha optado por la pobreza y se mantiene fiel a dicha opción (vv. 3a.10a). Este grupo hace posible el dinamismo del reinado de Dios; a través de él Dios lleva a cabo su obra liberadora (vv. 4-6); el grupo establece unas relaciones con el prójimo basadas en el buen corazón y en la práctica del amor (vv. 7a.8a.9a); a pesar de la oposición que suscita (v. 10a), constituye la comunidad de los hombres felices (μακάριοι), que va haciendo posible la felicidad de los demás (vv. 4-6), trabaja por ella y experimenta, de manera especial, el amor de Dios (vv. 7-9).

Así se explica que, más adelante, Mt compare el reinado de Dios, es decir, el grupo donde Dios reina, con un grano de mostaza, la más pequeña de las semillas, y que, sin embargo, una vez sembrada, crece hasta convertirse en un frondoso árbol (13,31-33). De modo semejante, aunque este grupo humano (5,3.10) parece un comienzo muy exiguo para el reinado de Dios, es, sin embargo, el punto de partida imprescindible para que ese reinado despliegue su eficacia (5,4-9). Igualmente comparará Mt el reinado de Dios con la levadura que, metida en la harina, acaba por hacer que fermente toda la masa (13,33); así también, la comunidad de los que tienen a Dios por rey (5,3.10), de apariencia insignificante, practicando el amor con el prójimo y sostenida por el amor de Dios (5,7-9), hará posible la maduración de la humanidad entera (5,4-6).

Además de las relaciones señaladas en el apartado primero[614], muchos otros pasajes de Mt reflejan temas de las bienaventuranzas. Por ejemplo, el empleo del verbo χορτάζω en 14,20 y 15,37 alude, sin duda, a la saciedad o plenitud de justicia que Dios efectúa en la humanidad (5,6). La solicitud de Dios (5,7b) se expresa en la efectividad de la oración (7,11), mientras el bien que el hombre practica con su prójimo (5,7a) queda explicitado en 7,12. La ayuda al prójimo en la necesidad (5,7) está ejemplificada en el servicio que llevan a cabo los discípulos en los dos episodios de los panes (14,19; 15,36).

La limpieza de corazón (5,8) es la que gobierna la conducta del discípulo por encima de la casuística de la Ley (5,21-37), así como su contrario, el mal corazón, es la fuente de donde nace la injusticia con el prójimo, que hace impuro al hombre (15,10-20).

El trabajo por la paz (5,9) se encuentra reflejado en la renuncia a la venganza (5,38-42) y el amor a los enemigos y perseguidores (5,43-48), así como en el perdón de las ofensas (6,12; 14,15; 18,15-35).

Pueden encontrarse otras muchas conexiones entre pasajes de Mateo y las bienaventuranzas, pero su exposición requeriría una discusión exegética que rebasa los límites de este estudio.

5. *El reinado de Dios, alternativa de sociedad*

De las bienaventuranzas mateanas se desprende que el reinado de Dios se ejerce sobre un grupo humano que ha optado por una escala de valores contraria a la de la sociedad (5,3.10) [615].

En la sociedad, el dinero constituye el valor supremo, y su adquisición el objetivo al que se supeditan todos los demás valores; los hombres se miden por lo que tienen, no por lo que son; se propone como ideal de felicidad poseer lo más posible, alcanzar las máximas cotas de poder y adquirir el mayor prestigio. Una sociedad de este tipo se mantiene fomentando continuamente en el hombre la ambición y planteando las relaciones humanas desde la competencia y la rivalidad. En el seno de esta sociedad necesariamente se originan y se consagran toda clase de situaciones injustas [616].

En cambio, las bienaventuranzas mateanas proponen un ideal comunitario, el reinado de Dios, que sólo puede alcanzarse extirpando la raíz de la ambición humana (5,3.10). Es éste el único modo de acabar con la injusticia (5,4-6) y establecer relaciones humanas basadas en el amor (5,7-9).

Por consiguiente, el reinado de Dios se ofrece en las bienaventuranzas como una alternativa a la sociedad donde reina el dinero [617]. Frente a esa sociedad que identifica felicidad humana con tener, dominar y brillar, que siembra y fomenta la ambición, que hace que los hombres se consideren entre sí rivales y competidores y que crea relaciones humanas profundamente injustas, se alza el ideal del reinado de Dios, proponiendo a cuantos quieran asumirlo una felicidad basada en la elección de Dios como único señor (5,3.10). A partir de ahí, es posible implantar la justicia (5,4-6), se hace del amor el único criterio de relación entre los hombres y esto, a su vez, permite experimentar la íntima relación con Dios (5,7-9).

Las bienaventuranzas, al presentar el reinado de Dios como un ideal comunitario opuesto al de la sociedad, y al ofrecer una felicidad radicalmente distinta a la de ésta, se convierten en una denuncia de toda sociedad que hace del dinero el valor supre-

mo, de las profundas injusticias que se originan en su seno y de la falsa seguridad que propone a sus miembros; al mismo tiempo, constituyen una invitación a que los hombres rompan con esa sociedad injusta, acepten y cumplan las condiciones que permiten el reinado de Dios y participen de la verdadera felicidad que éste comporta.

De ahí, que el grupo humano sobre el que Dios reina represente el mayor peligro para toda sociedad que tiene por rey al dinero. Con su modo de vida socava sus cimientos, denuncia y combate sus injusticias, muestra a los hombres que viven en ella el camino que conduce a la verdadera felicidad y los invita a recorrerlo adoptando los valores contrarios a los propuestos por esa sociedad. No es extraño, pues, que la sociedad del dinero, para defenderse, intente destruir la forma de vida de ese grupo (5,10a). Sin embargo, tal intento se verá frustrado: ese grupo tiene a Dios por rey (5,10b).

6. *La nueva alianza*

Los apartados precedentes han mostrado que en las bienaventuranzas de Mateo se expone el programa del reinado de Dios; éste puede sintetizarse así:

Dios reina sobre los que eligen ser pobres y se mantienen fieles a esa elección (5,3.10); su reinado proporcionará una felicidad verdadera (μακάριοι), suscitará la oposición de los poderosos (5,10a), supondrá la supresión de toda injusticia (5,4-6) y creará una sociedad nueva basada en el amor al prójimo y en la que se experimentará la plenitud del amor de Dios (5,7-9).

Las bienaventuranzas constituyen una invitación dirigida a los hombres de todos los tiempos a asumir ese programa, integrándose así en la nueva sociedad humana que el reinado de Dios representa, y disfrutando de la felicidad que comporta.

En este sentido, es fácil comprender cómo las bienaventuranzas mateanas desempeñan con relación a la humanidad el papel que la antigua alianza desempeñaba con relación a Israel[618].

La antigua alianza[619] tenía como objetivo la constitución del pueblo de Dios sobre las bases estipuladas en el decálogo (cf. Éx 20,3-17; Dt 5,7-21). Arrancaba de una experiencia de liberación: Yahvé salvó a Israel de la esclavitud de Egipto (cf. Éx 20,2; Dt 5,6.12.21-23; 7,8, etc.) y, como salvador, podía imponer a éste las condiciones para entrar en alianza con él (cf. Éx 19,4s). Estas condiciones, recogidas en el decálogo, fundamentalmente se resumen en dos (cf. Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28).

1) Reconocer a Yahvé por único Dios (cf. Éx 20,3-6; 34,14; Dt 5,7-10; 6,4.13s).

2) Amar al prójimo, adoptando respecto a él un comportamiento que refleje el modo como Yahvé se ha comportado con Israel (cf. Éx 20,12-17; Dt 5,16-21).

Si Israel se compometía a ser fiel a Yahvé, cumpliendo las estipulaciones de la alianza, Yahvé sería el Dios de Israel e Israel sería su pueblo (cf. Éx 6,7; 19,5; Lv 26,12; Dt 5,6; 26,17s; Jr 7,23; 11,4; Ez 14,11, etc.). La fidelidad a la alianza habría garantizado la permanencia, independencia, felicidad y prosperidad de Israel (cf. Éx 34,11; Dt 6,1-3; 7,12-24; 8, etc.), y habría establecido entre este pueblo y Yahvé unos vínculos tan estrechos que se expresaría en categorías paterno-filiales (cf. Éx 4,22s; Dt 14,1; 32,6; Is 1,2; Os 2,1; 11,1, etc.) o mediante la imagen del matrimonio (cf. Is 50,1; 62,5; Jr 2,2; Ez 16; Os 1-3, etc.).

El modo de vida que debía surgir de la alianza haría de Israel un pueblo singular respecto a los demás pueblos de la tierra. Esta singularidad, según la interpretación profética, debía haber constituido a Israel en modelo de sociedad y centro de atracción para todos los pueblos (cf. Is 42,6; 49,6; 51,4; 55,3-5; 60,3; 62,1s; 66,18s, etc.).

Como en la antigua alianza, también en las bienaventuranzas de Mateo se propone la constitución de una nueva sociedad humana que, frente a la idolatría del dinero, se asienta sobre las bases del reconocimiento de Dios como único rey[620] y la fidelidad a él (5,3.10); reconocimiento y fidelidad que llevan a amar al prójimo, reflejando el comportamiento de Dios con la humanidad, y a la plena relación de amor con Dios (5,4-9).

Con todo, las diferencias entre la alianza veterotestamentaria y el programa que ofrecen las bienaventuranzas son acusadas:

1) La antigua alianza se dirigía a Israel, mientras que las bienaventuranzas van dirigidas a toda la humanidad[621]. Se entraba en la alianza por la pertenencia étnica al pueblo de Israel; en cambio, para beneficiarse del reinado de Dios propuesto en las bienaventuranzas, basta con cumplir las condiciones que ellas establecen, independientemente de la pertenencia étnica.

2) En la antigua alianza se exigía reconocer a Yahvé por único Dios, frente a la variada gama de falsos dioses que se ofrecían a Israel (cf. Dt 7,14); en cambio, en las bienaventuranzas se exige reconocer a Dios como único rey frente al falso dios que representa el dinero (Mt 5,3; 6,24)[622].

3) Para establecer la alianza con Israel, Yahvé se valió de un mediador humano, Moisés, entre el pueblo y él (cf. Éx 19,4; 20,1; Dt 5,5); en cambio, el programa contenido en las bienaventuranzas lo propone Jesús, que es al mismo tiempo hombre y "Dios entre nosotros" (Mt 1,23; 5,2), asumiendo así el papel tanto de Yahvé como de Moisés[623].

4) Las estipulaciones de la alianza veterotestamentaria se formulaban de manera apodíctica e imperativa, en un ambiente aterrador de relámpagos, truenos y trompetas (cf. Éx 19,16-19; 20,18s); en cambio, en las bienaventuranzas las condiciones para beneficiarse del reinado de Dios se formulan a modo de invitación (construcción en tercera persona) y en una atmósfera de dicha y felicidad (μακάριοι).

5) En las estipulaciones de la alianza, el prójimo que debía ser objeto de amor quedaba restringido al israelita (cf. Dt 7,1-5); en cambio, en las bienaventuranzas, el amor al prójimo se ofrece sin ninguna restricción (Mt 5,7-9).

6) En la antigua alianza la liberación divina se colocaba en el pasado y se garantizaba para Israel en el futuro, si vivía fiel a la alianza (cf. Dt 5,29; 6,2s; 7,12-15.22-24; 8,1, etc.); en cambio, en las bienaventuranzas se propone una liberación en el presente, que implícitamente se expresa en "tener a Dios por rey" (5,3.10), y, además, una liberación futura y progresiva que afectará a la humanidad entera (Mt 5,4-6).

7) Desde que se aceptó la alianza, y en virtud de los vínculos tan estrechos que ella establecía entre Yahvé e Israel, Dios se fue manifestando al pueblo a través de personas (Moisés, Josué, jueces, sacerdotes, profetas, etc.) y objetos o instituciones (el Arca, la Tienda, el santuario, el templo, etc.); en cambio, en las bienaventuranzas, los lazos entre Dios y los suyos son continuos y directos, sin intermediarios ni mediadores (Mt 5,7-9).

8) La fidelidad al modo de vida propio de la alianza había de llevar a Israel a la victoria sobre sus enemigos (cf. Dt 7,1s; 16,22-24, etc.), que se realizaría mediante la fuerza de las armas; en cambio, la fidelidad al modo de vida propio de los que tienen a Dios por rey lleva a sufrir la persecución, cuyos efectos negativos serán superados, gracias a la solicitud divina, sin recurrir a la violencia (Mt 5,10; cf. 5.11-12.21-26.38-48).

Estas diferencias hacen que en las bienaventuranzas de Mt se pueda hablar de una "nueva" alianza, que rompe los moldes del antiguo pacto entre Yahvé e Israel. Nueva alianza vislumbra-

da ya, aunque con carácter marcadamente nacionalista, por Jeremías (cf. 31,31s; 32,37-41) y Ezequiel (cf. 36,26ss; 37,26ss); hecha extensiva por el Deuteroisaías, en sus poemas del Siervo de Yahvé, a todos los pueblos de la tierra (cf. Is 42,6; 49,6), y sellada, según el evangelio de Mateo, con la sangre de Jesús (26,28).

El tema de la alianza resuena a lo largo del evangelio en sus diferentes aspectos; resaltan en particular los siguientes:

1) En 5,11-12 aplica Jesús a los discípulos la bienaventuranza de los perseguidos, enunciada antes genéricamente (5,10) [624]; de este modo, dada la estrecha conexión de la última bienaventuranza con la primera [625], se aplica implícitamente a los discípulos todo el programa propuesto en 5,3-10. El grupo de discípulos que acepta este programa pasa a constituir el Israel mesiánico, de ahí que se le apliquen, con un nuevo significado, los términos propios del antiguo pueblo [626]. Así, por ejemplo, se les llama "la sal de la tierra" (5,13), alusión a la sal de la alianza (cf. Lv 2,13; Nm 18,19; 2 Cr 13,5) [627], y "la luz del mundo" (5,14), que alude al papel de Israel entre las naciones (cf. Is 60,3).

2) Las bienaventuranzas son la carta fundacional o código de la alianza para el nuevo pueblo en el que Dios ejerce su reinado. La adopción por Dios de un nuevo pueblo está anunciada por Jesús en 8,10-12, donde a los patriarcas se les atribuye como descendencia, no el Israel histórico, sino gente "de Oriente y Occidente" que toman el puesto del antiguo pueblo de Dios. Más adelante, vuelve a señalarse el paso del reinado de Dios a un nuevo pueblo en la aplicación de la parábola de la viña (21,40-43).

3) El tema de la universalidad de esta alianza se repite de diversas maneras. Se resalta en 8,11, texto anteriormente citado; está indicado, además, por la repetición del episodio de los panes, relacionados con la eucaristía [628] y símbolo del banquete del reino. En el primer episodio (14,13-23), los comensales son judíos, como lo demuestra el simbolismo de los doce cestos y el uso del término palestinense κόφινος para designarlos (14,20); en el segundo (15,32-39), los comensales son paganos, como lo indica el simbolismo del número siete (totalidad) y el uso del término σπυρίς (15,37), usado en los países de cultura griega para designar los cestos [629]. La importancia de esta diversa designación de los cestos queda subrayada por la repetición de ambos términos en la invectiva que dirige Jesús a sus discípulos en la barca (16,9s).

La universalidad del reino aparece de nuevo en la parábola de los invitados a la boda (22,1-9), donde el banquete es figura

del reinado de Dios: los que estaban invitados a él, el pueblo de Israel, rechazan la invitación, en cambio, los que no lo estaban son llamados al banquete y, de hecho, participan de él.

Finalmente, la misión encomendada a los discípulos tiene por destinatarios a todos los pueblos (28,19).

4) El término "alianza" (διαθήκη) se encuentra solamente en la Cena (26,28), donde Jesús explica a sus discípulos el significado de la copa con las palabras "esta es la sangre de la alianza mía" (τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης)[630]. Como en la proclama de las bienaventuranzas (5,3-10), Jesús representa al mismo tiempo a Dios y al hombre: como Dios, propone su alianza a todos; como hombre, la hace suya para cumplirla hasta el final. Aceptar la nueva alianza significa, pues, prestar adhesión a Jesús comprometiéndose a cumplir su programa: esto es lo que expresa el discípulo al beber de la copa.

Releyendo la introducción al Sermón de la Montaña, a la luz de la proclamación de la nueva alianza, se resuelve el problema suscitado en Mt 5,1 por la determinación (τό) de "el monte"[631]. Esta determinación que gramaticalmente podría explicarse como una forma de indicar la altura más próxima o la parte alta del lugar donde se encontraba Jesús y el gentío, revela, sin embargo, el valor teológico que Mt confiere en este caso al monte. Éste no representa solamente la esfera divina, según el simbolismo del monte en las culturas del tiempo[632], sino que, además, alude al monte Sinaí, donde fue proclamada la antigua alianza[633]. El monte, al que Jesús sube (5,1) y desde el que imparte su enseñanza (5,2), representa así el nuevo Sinaí desde el que se propone la alianza definitiva (5,3-10) entre Dios y la humanidad.

En la escena introductoria al Sermón (4,25-5,2) se establecen, pues, alrededor de Jesús dos círculos concéntricos: el círculo interior está constituido por los discípulos, el exterior, por las multitudes[634]. El primero se sitúa en el mismo plano de Jesús (5,1: "se le acercaron sus discípulos"), es decir, en la esfera divina, y constituye el nuevo pueblo (cf. 5,11-16), caracterizado por la adhesión a Jesús (cf. 4,18-22); es a ellos a quienes Jesús dirige directamente la enseñanza[635], que expone el modo de vida propio del discípulo (5-7). El segundo círculo (las multitudes) representa al Israel histórico[636], que escucha también el mensaje de Jesús (7,28s) y queda así invitado a integrarse en el nuevo pueblo (el Israel mesiánico).

A diferencia de la alianza del Sinaí, en el contexto precedente a las bienaventuranzas (4,25-5,2), desaparece la figura del mediador humano y no se establece distancia entre el nuevo pueblo

y Dios. De hecho, la figura de Jesús integra el papel de Moisés (sube al monte) y la actividad de Dios (habla/enseña desde el monte). Es el Hombre-Dios el dador de la nueva alianza [637].

7. *El cumplimiento de las promesas*

El hecho de que en las bienaventuranzas se aluda incesantemente a textos del Antiguo Testamento, indica que el evangelista pretende establecer una conexión entre la antigua y la nueva alianza.

Los textos a que se alude son los siguientes:

5,3 a Is 61,1 [638]
5,4 a Is 61,2 [639]
5,5 a Sal 37(36),11 [640]
5,8 a Sal 24(23),4.6 [641]
5,9 a Os 2,1 [642].

Hay, además, alusiones globales, como 5,6, que resume la aspiración a la justicia expresada principalmente por los profetas (cf. Is 1,16s; 5,1-7; 9,1-6; 11,1-5; 32,1; 42,1-7; 54,14; 56,1; 60,21; Jr 22,3; 23,5s, etc.) [643]. También 5,7 enuncia un principio que subyace en la relación entre Dios y el pueblo a lo largo del Antiguo Testamento [644]. Lo mismo ocurre con 5,10, que alude globalmente a la situación veterotestamentaria del "justo perseguido" [645].

Los textos veterotestamentarios citados, y las alusiones globales al Antiguo Testamento antes señaladas, pueden clasificarse en dos grupos: aquellos que responden a una expectativa (cumplimiento de una promesa) y aquellos que hacen culminar una realidad ya existente.

Comenzando por los del segundo grupo, se encuentra el principio enunciado en 5,7 y la alusión en 5,8, a Sal 24(23),4.6. En 5,7 se señala que Dios prestará su ayuda a quienes la prestan a cualquier hombre necesitado: el prójimo aquí no queda limitado, como es normal en la ética veterotestamentaria, al israelita. En cuanto a la visión de Dios, que constituye una de las aspiraciones del hombre justo del Antiguo Testamento [646], será, según Mt 5,8, inmediata para los limpios de corazón, sin estar ya ligada, como en el texto del salmo al que aquí se alude, a un lugar ni a un tiempo sagrado [647].

En el primer grupo se encuentra ante todo el cumplimiento de la promesa de "anunciar la buena noticia a los pobres" (Is 61,1); esta promesa se realiza en la primera bienaventuranza (5,3), que proclama dichosos a los que eligen la pobreza. La buena noticia consiste en que ellos van a ser los ciudadanos del reino de Dios.

La promesa del consuelo a los oprimidos, presente en el texto de Is 61,2, se cumplirá en la liberación que Dios va a realizar en la historia por medio de los que han optado por su reino (5,4).

El hecho de que las dos promesas expresadas en Is 61,1-2 se cumplan en las bienaventuranzas, califica a Jesús como el Ungido de Dios por medio de su Espíritu (cf. Mt 3,16).

Paralelamente, la promesa de la tierra contenida en Sal 37(36),11, que recoge Mt 5,5, se realizará, pero sin las limitaciones expresadas en el salmo, como efecto de la liberación que Dios va a llevar a cabo [648]. La bienaventuranza anuncia para los sometidos plena independencia y libertad.

La plenitud de justicia (5,6) significa el cumplimiento de las dos promesas anteriores y de la aspiración constante del pueblo de Israel, víctima de la injusticia a lo largo de toda su historia.

El reconocimiento como hijos de Dios de los que trabajan por la paz (5,9) realiza, según el texto de Os 2,1, la promesa hecha a Abrahán (cf. Gn 22,17) relativa a la universalidad de su descendencia.

El reinado que Dios ejerce sobre los que sufren persecución por su fidelidad (5,10) realiza la esperanza veterotestamentaria de que "el justo" no verá malograda su suerte por causa de "los malvados".

Por último, la universalidad del reinado de Dios, expresada en las bienaventuranzas (construcción en 3.ª persona), responde también a los numerosos pasajes del Antiguo Testamento donde tal universalidad se anunciaba (cf. Is 25,6s; 56,6s; 66,18; Zac 14,9; Dn 3,45; 7,27, etc.).

Como queda claro, el reinado de Dios expuesto en las bienaventuranzas cumple todas las grandes promesas del Antiguo Testamento: *a*) las liberación definitiva, es decir, la instauración de la plena justicia entre los hombres, *b*) la íntima relación de los hombres con Dios y *c*) la universalidad de la salvación.

Según la concepción de Mateo, el Israel mesiánico, descendencia de Abrahán (cf. 1,1.2), que se identifica con los discípulos de Jesús [649], está abierto a la humanidad entera. El Israel histórico, si responde a la invitación contenida en las bienaventuranzas, queda en plano de igualdad con todos los demás pueblos. Esto explica que Mateo excluya del programa de las bienaventuranzas el cumplimiento de todas aquellas promesas que miraban a un privilegio particular de Israel (la permanencia del templo, la ley, la monarquía) y, por otra parte, que el mensaje de las mismas sea incompatible con el espíritu nacionalista y ex-

clusivista que se manifestaba en el pueblo judío del tiempo de Jesús.

* * *

En conclusión, las bienaventuranzas de Mateo tienen como tema central el reinado de Dios y su realización. Dicho reinado se ejerce directamente sobre aquellos que cumplen las dos condiciones propuestas en la primera y la última bienaventuranza: a saber, la opción por la pobreza, que expresa la opción por Dios en contra del dios rival, el dinero, y el amor y solidaridad para con los pobres y oprimidos, y la fidelidad a esa opción aun en medio de la hostilidad.

Este reinado, que se ejerce sobre un grupo humano determinado, tiene consecuencias que alcanzan a la humanidad entera: por medio de ese grupo Dios va a llevar a cabo la liberación de todos los oprimidos, sometidos y victimas de la injusticia.

El reinado de Dios equivale a una nueva sociedad humana en la que las relaciones entre los hombres están fundadas en el amor mutuo y en la que los hombres gozan de plena familiaridad con Dios. De ahí, la insistencia de Jesús en la felicidad que proporciona este reinado.

La sociedad nuevo, o reino de Dios, formada por los que prestan adhesión a Jesús y a su mensaje, no está restringida a un pueblo o raza determinados: se ofrece a todos los hombres.

Sobre el transfondo del Antiguo Testamento, Mateo concibe esta realidad en términos de nueva alianza y de nuevo pueblo de Dios. Al mismo tiempo, ve en ella la realización de las promesas veterotestamentarias más importantes, comenzando por la promesa hecha a Abrahán y siguiendo por el cumplimiento de las grandes expectativas proféticas: la justicia, la universalidad de la salvación y la íntima unión con Dios.

APENDICE

Términos utilizados en el análisis semántico

Lexemas: unidades lexicales con núcleo significativo independiente. Cuando un término posee núcleo significativo, pero no independiente (por ejemplo, "hacia", "con", "porque"), se llama *morfolexema.* Si en algún caso no posee núcleo significativo, no se considera como entidad semántica (por ejemplo "quiero *que* vengas", "dejó *de* leer", donde las partículas "que" y "de" carecen de significado).

El lexema puede presentar diversas formas, que llamamos "formas de flexión": en los sustantivos y adjetivos, las formas singular/plural y las de los diferentes casos; en los verbos, las distintas formas de la conjugación. Cada lexema tiene una forma-base, que prácticamente coincide con la "raíz", y una forma lexical que se emplea para citarlo: en los sustantivos y adjetivos esta forma es el nominativo singular; en los verbos, la primera persona singular del presente de indicativo.

Especies semánticas: a nivel morfológico, las palabras pueden clasificarse en sustantivos, adjetivos, verbos, etc.; en cambio, a nivel semántico, los lexemas se clasifican en cinco "especies": entidad (= E), atributo (= A), hecho (= H), relación (= R) y determinación (= D), con independencia de su clasificación a nivel morfológico. Así, un sustantivo puede pertenecer a la especie semántica atributo, como "justicia", o a la especie hecho, como "conversación".

Fórmula semántica: al clasificarse los lexemas según las especies semánticas, sucede que un lexema puede denotar una sola especie o más de una. Se distinguen, por tanto, lexemas de estructura simple (una especie) o de estructura compleja (dos o más especies). "Casa", por ejemplo, se define como "entidad" (estructura simple); "padre", en cambio, incluye "entidad" y "relación" (estructura compleja).

Por otra parte, además de las especies denotadas por el lexema, éste puede connotar necesariamente ciertas relaciones, por ejemplo, posesión, agentividad, manifestación, transitividad, etc. El conjunto de las especies denotadas y de las relaciones connotadas por el lexema constituye su "fórmula semántica".

Categorías semánticas: en paralelo con las categorías gramaticales, que se definen a nivel morfológico, se distinguen también las categorías semánticas "género", "número", "modo", "tiempo", "aspecto" y "voz" (la categoría gramatical "grado" no es semánticamente una categoría, sino una "determinación"). Estas categorías se basan en oposiciones semánticas: el modo, en la oposición "existente/no existente"; el tiempo, en la de "presente/no presente"; el aspecto, en la de "estático/dinámico"; la voz, en la de "agentivo/no agentivo"; el género, fundamentalmente en la de "humano/no humano"; el número, en la de "singular/no singular".

Las categorías semánticas se verifican tanto a nivel lexemático como a nivel contextual/morfemático. A nivel lexemático, su aplicación sirve para desarrollar la fórmula semántica del lexema en una serie de semas nucleares genéricos; a nivel contextual/morfemático, descubre los *clasemas* que, unidos al núcleo sémico, empiezan a constituir el *semema* (vse. "Semas contextuales").

Semas: unidades elementales de significado en que puede descomponerse un lexema. Aunque el significado del lexema aparece como una unidad global, resulta, en realidad, de la combinación de cierto número de rasgos característicos irreductibles entre sí (= *semas*). Por eso, la definición de un lexema se hace conjugando los rasgos significativos (semas) que lo constituyen.

Cada sema es portador de significado, es una unidad significativa elemental y, considerado aisladamente, puede entrar en la composición de diversos lexemas. La identidad de un lexema no depende, por tanto, de los semas que contiene considerados aisladamente, sino de su conjunto y trabazón.

Definir los semas como "unidades elementales de significado" es, sin embargo, una cuestión más teórica que práctica. De hecho, en el análisis del lexema, muchas de las unidades que aparecen como semas (por ejemplo, "humanidad") podrían descomponerse, a su vez, en otras más simples, hasta llegar a unidades verdaderamente irreductibles. Sin embargo, esto conduciría a tal grado de abstracción que el contenido del lexema resultaría ininteligible. El análisis semántico ha de detenerse, por tanto, en un grado de abstracción "rentable", es decir, que permita captar con claridad el núcleo significativo de cada lexema.

Núcleo sémico: el conjunto de semas que determinan la identidad del lexema considerado en abstracto (nivel semiológico), se llaman "semas nucleares". Vistos como conjunto constituyen el "núcleo sémico" del lexema en cuestión.

Figura nuclear: en el interior de un núcleo sémico existe una jerarquización entre los diferentes semas nucleares, sea por implicación, prioridad o dependencia. El conjunto de semas nucleares dispuestos jerárquicamente origina la "figura nuclear".

Ahora bien, los semas nucleares jerarquizados pueden constituir diversos "grupos sémicos" dentro del núcleo (por ejemplo, un grupo sémico "estático" o "dinámico"). En estos casos, la organización sémica del núcleo y, en consecuencia, del lexema, presenta la posibilidad del predominio de un grupo sobre otro. El contexto determinará qué grupo predomina. En tales casos, el mismo núcleo sémico, según la organización que adopte contextualmente, puede presentar dos o más figuras nucleares.

Ejes de configuración: cuando un mismo núcleo sémico permite la organización de varias figuras nucleares, el paso de una a otra se verifica por rotación del núcleo alrededor de un "eje de configuración", que puede ser de manifestación, transitividad, consecutividad, etc. El cambio de posición resultante, hace predominar a un grupo sémico sobre otro.

Semas nucleares: vse. "Núcleo sémico".

Semas contextuales: además de los semas que constituyen el núcleo de un lexema (semas nucleares), cuando éste se realiza en concreto integrado en un sintagma hablado o escrito, para conocer su significado total no basta descubrir los semas que forman su núcleo, organizados como figura nuclear, hay que integrar también los semas exteriores al núcleo del lexema, que el contexto puede añadirle. Los semas añadidos por el contexto se llaman "semas contextuales".

La realización de un lexema en contexto por la unión de los semas contextuales a los nucleares constituye un "semema". En diversos contextos el lexema puede realizar distintos sememas, según los semas contextuales que se le añadan. Existe la posibilidad de que en ciertos casos uno o varios semas contextuales neutralicen o suspendan alguno de los semas nucleares del lexema.

Clasemas o semas categoriales: entre los semas contextuales hay algunos que dependen de las categorías semánticas (vse. "categorías semánticas") aplicadas a nivel morfemático. Dado que estas categorías afectan a todos los elementos del sintagma, esta clase de semas contextuales se caracteriza por su constancia e iteración a lo largo de un texto. A este tipo de semas contextuales, siempre presentes y que afectan a unidades sintagmáticas más amplias que el simple lexema, los llamamos "clasemas"

o "semas categoriales", por alusión a las categorías de que dependen.

Semas ocasionales: hay semas contextuales que no dependen de las categorías, sino de otras oposiciones semánticas: voluntario/involuntario, consciente/inconsciente, favorable/desfavorable, etc. A estos semas contextuales los llamamos "semas ocasionales".

Semema: vse. "Semas contextuales".

Denotación ("in recto"): es el significado resultante:

a) en un lexema, del conjunto de semas jerárquicamente organizados que constituyen su figura nuclear,

b) en un semema, de la figura formada por el núcleo sémico, los clasemas y los semas ocasionales.

Connotación ("in obliquo"): es la asociación resultante de la relación (necesaria o contextual) que uno o varios de estos semas establecen con los de otros lexemas o sememas.

La relación necesaria puede ser de implicación (sujeto, objeto, término), presuposición (condición, causa, motivo), utilización (instrumento, medio), finalidad, efecto, etc.

Paradigmáticamente, la afirmación de semas connota siempre su negación (oposición contradictoria) y puede connotar el término de alguna oposición contraria.

La connotación contextual puede ser cultural (por ejemplo, Templo/Jerusalén; Ley/Moisés) o bien narrativa, por las asociaciones que crea el relato mismo (por ejemplo, don Quijote/el Toboso; Jesús/Nazaret).

NOTAS

1 El Sermón de la Montaña en Mateo (5,3-7,27) y el llamado "Discurso de la llanura" en Lucas (6,20-49).

2 Lib. IV, cap. VI, PG, 8.

3 PG, 44.

4 Lib. I, PL, 34.

5 Sermo XCV, PL, 54.

6 *In Evangelium Matthaei Commentarius*, cap. IV, PL, 9.

7 *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, Homilia, XV, PG, 57.

8 *Commentariorum in Matthaeum*, PG, 72.

9 *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, lib. I, PL, 26.

10 *De Beatitudinibus*, ed. A. B. Caillau, t. V (París 1834) 351-421.

11 *Sermones*, Sermo IV, PL, 89.

12 *In Matthaei Evangelium Expositio*, lib. I, PL, 92.

13 *Commentariorum in Matthaeum*, lib. II, cap. V, PL, 107.

14 *Homilia de octo Beatitudinibus*, PL, 141.

15 *Enarratio in Evangelium Matthaei*, PG, 123.

16 *Tractatus diversi*, Tractatus nonus, PL, 204.

17 *Sermones de Sanctis*, Sermo I, PL, 183.

18 *Evangelium secundum Matthaeum*, PG, 129.

19 *Sermones centum*, Sermo XXVIII, PL, 177.

20 *Sermones*, Sermo XLII, PL, 207.

21 *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, PL, 162.

22 *Homiliae*, Homilia LI, PG, 132.

23 Santo Tomás, en sus diversas obras, pero sobre todo en la *Summa Theologiae*, hace de la bienaventuranza el principal eje de su teología moral (cf. 1-2, cuestiones 2, 3, 4 y 5); y de cada una de las ocho bienaventuranzas mateanas una de las fuerzas, junto con las virtudes, los dones y los preceptos, que realizan la transformación de la persona y del mundo: cf. 2-2, 8,7; 2-2, 9,4; 2-2, 19,12; 2-2, 45,6; 2-2, 52,4; 2-2, 121,2; 2-2, 139,2.

24 Para una referencia bibliográfica completa, véase la bibliografía final.

25 *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig-Erlangen [4]1922).

26 *Kommentar zum Neuen Testament*, I (Munich 1922/1969).

27 *The Gospel According to St. Matthew* (Londres 1915/1955).

28 *Évangile selon Saint Matthieu* (París [3]1927).

29 *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart [6]1963).

30 *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga [4]1967).

31 *Das Matthäus Evangelium* (Innsbruck-Viena-Munich 1962).

32 *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963).

33 *Das Matthäusevangelium* (Tubinga [4]1971).

34 *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1972).

35 *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu* (Héverlée-Lovaina 1972).

[36] *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga [13]1973).
[37] *Il Vangelo di Matteo* (Marino [2]1976).
[38] *El Evangelio según San Mateo* (Madrid [2]1976).
[39] *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (Nueva York 1911/1969).
[40] *Die Bergpredigt* (Gütersloh [2]1927).
[41] *Jesu Bergpredigt* (Gotinga 1924).
[42] *Die Bergpredigt Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1941).
[43] *Die Bergpredigt* (Stuttgart 1959).
[44] *Auslegung der Bergpredigt* (Neukirchen-Vluyn 1965); *Die Aufgabe einer Auslegung der Bergpredigt*, en *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik* (Munich 1965) 35-56.
[45] *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966).
[46] *Die Bergpredigt* (Stuttgart 1968).
[47] *Il Sermone sul Monte* (Turín 1970).
[48] *Die π-Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt. V, 3-6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt., Lk. und in Q:* NT 10 (1968) 148-161.
[49] *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu:* NTS 19 (1972/73) 121-126.
[50] *Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5,3-12). Beobachtungen zur litterarischen Forme und theologischen Bedeutung:* ZTK 15 (1978) 3-19.
[51] *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt. V, 3-12:* NT 4 (1960) 253-260.
[52] *Die Makarismen (Mt. 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition:* BZ 15 (1971) 52-75.
[53] *Le Beatitudini sullo sfondo della tradizione sapienziale mesopotamica:* BeO 14 (1972) 241-264.
[54] *Matthew's Beatitudes and the Septuagint*, en *Studies in the History and Text of the New Testament in honor of K. W. Clark* (Salt Lake City 1967) 107-112.
[55] *Die erste Seligpreisung*, en *Pneûma Hagion. Der Ursprung des Geitesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig 1922) 134-140.
[56] *The Sermon on the Mount. The Beatitudes:* ExpTim 39 (1927/28) 293-297.
[57] *Béatitudes évangéliques:* DBSup, I, cols. 927-939.
[58] *Beatitudini Evangeliche:* EncCat, II, cols. 1101-1108.
[59] *An Exposition of the Beatitudes:* JBR 15 (1947) 162-170; *Travelling the Christian Way. The Beatitudes:* RevExp 54 (1957) 377-392.
[60] *Die Seligpreisungen der Bergpredigt*, en *Die Botschaft Jesu* (Lund 1953) 40-108.
[61] *Predigt über Mt. 5,1-12:* EvT 14 (1954) 97-104.
[62] *The Beatitudes*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (París 1957) 404-410.
[63] *Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus:* SE, IV (1968) 246-258.

[64] *Les macarismes du discours sur la montagne*, en *L'Évangile selon Matthieu: Redaction et théologie* (Gembloux 1972) 185-208.
[65] *Les Béatitudes selon Matthieu:* BVC 103 (1972) 5-24.
[66] *Las Bienaventuranzas evangélicas:* CB 29 (1972) 73-90.
[67] *The Beatitudes Are for Today. An Exposition of Mt 5,1-16* (Grand Rapids 1974).
[68] *Saint Matthieu:* EStM 5 (1975) 156-166.
[69] *Some Translational Notes on the Beatitudes* (*Mt. 5,1-12*)*:* BT 26 (1975) 106-120.
[70] *Perspectivas de las Bienaventuranzas* (Zaragoza [2]1967); *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino* (Madrid 1976); *Las Bienaventuranzas* (*Ley fundamental de la vida cristiana*) (Madrid 1978); *Las Bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana* (Zaragoza 1982).
[71] *Las Bienaventuranzas: Texto e interpretación:* Com 6 (1981) 574-590.
[72] *Die Armen im Geiste* (*Mt. 5,3*)*:* TGl 14 (1922) 94-105.
[73] *Hvem er de "fattige i Aande"* (*Matth. 5-3*)*?:* TT 4 (1924) 195-207.
[74] *Beati pauperes spiritu* (*Mt. 5,3*)*:* VD 8 (1928) 129-133, 234-237, 334-341.
[75] *The Meaning of the First Beatitude:* JR 12 (1932) 40-49.
[76] *Il significato della prima beatitudine:* ScCat 60/3 (1932) 426-442; 60/4 (1932) 18-37.
[77] *La béatitude de la pauvreté:* VSpir 73 (1945) 511-527.
[78] *What is the meaning of the word "poor" and the phrase "poor in spirit" in the Old and New Testament:* Scr 4 (1949).
[79] *Bienheureux les pauvres:* RevDTour 7 (1952) 53-61.
[80] *What is Exegesis? A Study of Matthew 5,3*, en *Spiritus et Veritas* (Eutin 1953) 75-82.
[81] *Encore Matthieu V, 3:* BulAGB 4 (1960) 106-112.
[82] *À propos de Mt. 5,3:* BulAGB 4 (1960) 326-331.
[83] *Blessed are the Poor in Spirit...: IEJ* 10 (1960) 1-13.
[84] *À propos d'une interprétation de Matthieu V, 3:* BulAGB 4 (1960) 100-105.
[85] *Matthew 5,3:* NTS 7 (1960/61) 255-258.
[86] *The Humility of the "Poor in Spirit":* AER 144 (1961) 313-319.
[87] *Les pauvres en esprit et les "volontaires" de Qumrân":* NTS 8 (1961/62) 336-345.
[88] *Beati i poveri... Guai a voi ricci* (*Mt. 5,3; Lc. 6,20.24*)*:* StuS 3 (1963) 467-499.
[89] *The Meaning of Matth. 5,3:* SE II (1964) 229-235.
[90] *"Ihnen gehört das Himmelreich"? (Matthäus V, 3):* NTS 23 (1977) 341-343.
[91] *"Fides divites". "Bienaventurados los pobres de espíritu" en la interpretación de los Santos Padres, hasta Orígenes:* AV 5 (1979) 311-349.
[92] *The meek:* ExpTim 33 (1921/22) 280-281.
[93] *Blessed are the Meek* (πραεῖς)*: for they shall inherit the Earth* (*St. Matth. 5,5*)*:* TToday 47 (1944) 131-133.

[94] *The Constant Meek. Blessed Are the Meek: for They Shall Inherit the Earth (Matth. 5,5):* Int 7 (1953) 34-41.

[95] *Los "pobres" heredan:* CB 15 (1958) 162-177.

[96] *Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra:* Sal 9 (1962) 589-597.

[97] *La seconda beatitudine nel testo e contesto evangelico:* Tab 30 (1961) 197-206.

[98] *Los oprimidos poseerán la tierra (Recontextualización de un tema bíblico):* RevistB 41/4 (1979) 245-248.

[99] *Bienaventurados los mansos porque ellos heredarán la tierra:* RevistB 41/4 (1979) 239-243.

[100] *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam (Mt. 5,6):* EstEc 16 (1942) 9-26.

[101] *"Selig die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, deen sie werden gesätigt werden" (Mt. 5,6):* BndM 33 (1957) 46-49.

[102] *La quarta beatitudine nel testo e contesto evangelico:* Tab 30 (1961) 293-300.

[103] *Zalige honger, Mt. 5,6:* HomB 24 (1965) 19-22.

[104] *Das Glük der vielfach Hungrigen (Mt. 5,6):* DGlOr 52 (1976) 24-26, 178-180.

[105] *A Possible Interpretation of Matth. 5,7:* Int 1 (1947) 66-67.

[106] *"Blessed are the pure in (of) heart, for they shall see God". Matth. V, 8:* ExpTim 31 (1919/20) 522-523.

[107] *Beati mundi corde (Mt. 5,8): VD* 20 (1940) 9-18.

[108] *Heureux les coeurs purs! Ils verront Dieu! (Matth. 5,8):* BVC 13 (1956) 74-79.

[109] *Il senso dell'espressione* οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ *(Mt. 5,8):* RivB 18 (1970) 253-268.

[110] *The Blessing of the Pacemakers:* ExpTim 41 (1929/30) 58-60.

[111] *"Selig die Friedensmacher, deen sie werden Kinder Gottes genanut werden", Mt. 5,9:* KStu 14 (1968) 173-180.

[112] *Beati i pacifici,* en *La Pace. Riflessioni biblique* (Roma 1971) 83-100.

[113] *¡Bienaventurados los que buscan la paz!:* REsp 39 (1980) 9-22.

[114] *The Meaning of Mt 5,10:* CJ 23 (1927/28) 47-48.

[115] *Persecuted for Righteousness' Sake:* RevExp 53 (1956) 55-60.

[116] *De armen van geest:* Get 3 (1958/59) 268-276; *Les pauvres en esprit,* en *À la recontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 265-272; *Les* πτωχοὶ τῷ πνεύματι *de Matthieu 5,3 et les 'nwy-rû'h de Qumrân,* en *Neutestamentliche Aufsätze* (Ratisbona 1963) 53-64; *Beati i puri di coure, perché vedranno Die (Mt. 5,8):* PdV 15 (1970) 301-316; *Introduction aux Béatitudes:* NRT 98 (1976) 97-108, etc.

[117] I. *Le problème littéraire* (París 1969); II. *La Bonne Nouvelle* (París 1969); III. *Les évangélistes* (París 1973).

[118] Esta inclusión, como se comprobará más adelante, la señalan numerosos autores.

[119] Estas atribuciones, como habrá ocasión de comprobar, son corrientes entre los autores.

[120] Dicho método será publicado próximamente. Para algunos datos preliminares útiles para comprenderlo, véase en particular: E. A. Nida/Ch. R. Taber, *La traducción: teoría y práctica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1986); E. A. Nida, *Componential Analysis of Meaning* (The Hague-París 1975); A. J. Greimas, *Sémantique Structurale* (París [2]1976). Puede verse también, R. Trujillo, *Elementos de Semántica Lingüística* (Madrid 1976).

[121] Un anticipo de los resultados de este trabajo apareció ya, de forma muy resumida, en el libro que, en colaboración con el Prof. Juan Mateos, publicamos bajo el título: *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 51-57. Asimismo, una presentación de las principales novedades que aporta el mismo se encuentra en mi artículo: *Las bienaventuranzas de Mateo (5,3-10). Análisis semántico y comentario exegético:* Comm 16 (1983) 151-181.

[122] Construcción en 3.ª persona de los macarismos; inclusión entre el primero y el último; diferencias en las formas verbales; enumeración de sujetos plurales con distinto carácter, etc.

[123] En la práctica, a través de la consulta de los Diccionarios, que ya han sistematizado estas diferencias.

[124] Así, por ejemplo, Aland/Black y otros, *The Greek New Testament;* Bover, *Novi Testamenti. Biblia Graeca et Latina;* Merk, *Novum Testamentum graece et latine;* Nestle/Aland, *Novum Testamentum Graece.*

[125] Cf. Mateos, *El Aspecto Verbal,* 97s. El contexto hace que ambos aoristos tengan también carácter iterativo-complexivo: denotan una serie de acciones todas ellas terminadas.

[126] El verbo ἀκολουθέω denota una relación estable de cercanía y una actividad de movimiento; es, por tanto, un lexema complejo, por incluir un aspecto estático y otro dinámico: cf. Mateos, *El Aspecto Verbal,* 46, n.º 102.

[127] Así lo consideran también algunos autores: Gander, *L'Évangile de l'Église:* EtEv 1 (1976) 1-78; Gomá, *San Mateo,* I, 189s; Miegge, *Il Sermone,* 19; Rotondi, *Matteo,* 39; Weis, *Das Matthäusevangelium,* 128. Plummer, *St. Matthew,* 53, considera que Mt 4,25, por una parte, pone fin al sumario precedente (4,23s) y, por otra, abre la introducción al Sermón de la Montaña. En cambio, para Rose, *St. Matthieu,* 29, dicha introducción comprendería Mt 4,23-5,2; mientras que, para Aland, *Synopsis,* 73s, abarcaría Mt 4,24-5,2. Por su parte, Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthaeum,* I, 219, señala que Mt 4,23-25 constituye una introducción a los caps. 5-7 y vienen a ser un compendio de los mismos. A su vez, Roux, *L'Évangile du Royaume,* 43, considera Mt 4,23-25 como la introducción al Sermón.

[128] Algunos autores sostienen que Mt 4,23-25 depende literariamente de Mc: p. e., Levie, *La complexité du problème synoptique,* 629-633; Neirynck, *La rédaction matthéenne,* 67s; Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei,* 12. Otros sostienen la dependencia de Mc respecto a Mt: p. e., Butler, *The Originality of St. Matthew,* 128. Finalmente, otros se inclinan por la independencia literaria entre am-

bos: p. e., Aerts, *Le verbe "suivre"*, 67; Léon-Dufour, *Les Évangiles Synoptiques,* 294s; Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte,* 101. Por su parte, Sabourin, *Matteo,* I, 344, n. 20, considera Mt 4,23-25 como una compilación de cuatro sumarios: v. 23 (viajes); v. 24a (fama); v. 24b (curaciones) y v. 25 (muchedumbre).

129 Cf. Gomá, *San Mateo,* I, 176.

130 Cf. Morrison, *St. Matthew,* 56; Niglutsch, *St. Matthaei,* 29; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* 123; Trilling, *Das Wahre Israel,* 111, aunque el mismo autor, en su obra *Das Evangelium nach Matthäus,* I, 85, restringe el sentido de expresión sólo a la región que limita con el norte de Palestina. Para McKenzie, *Matthew,* 69, la expresión designa aquellas regiones de la provincia romana de Siria que se mencionan en Mt 4,25. Para Miegge, *Il Sermone,* 21, no se trata de la provincia romana de Siria, ya que el término ὅλην es genérico e hiperbólico y, por tanto, no se puede delimitar hasta dónde llegó la fama de Jesús. Por su parte, M'Neile, *St. Matthew,* 47, señala que la expresión parece denotar no toda la provincia romana de Siria, incluida Palestina, sino sólo el norte y noroeste de Palestina. Para otros autores la expresión designa Galilea y sus alrededores: cf. Benoit, *Saint Matthieu,* 53, n. c; o únicamente las regiones vecinas de Galilea: cf. Bonnard, *Saint Matthieu,* 52s; Lagrange, *Saint Matthieu,* 72; Ongeval, *Matthaeum,* 57. Para Gomá, *San Mateo,* I, 185, la expresión puede designar las comarcas limítrofes hacia el norte con Galilea o tener un sentido geográfico más amplio. Para Jones, *San Mateo,* 356 y Schmid, *Matthäus,* 56, se trata de las regiones situadas al sur del Hermón. Para Gaechter, *Matthäus,* 135, que atribuye la expresión al traductor de Mt arameo, designa la Siria pagana. Para Buzy, *Saint Matthieu,* 47, se trata de Siria sin restricciones.

131 Según Mt 15,12ss, la fama de Jesús había llegado incluso a la región de Fenicia.

132 Bonnard, *Saint Matthieu,* 52s y Gomá, *San Mateo,* I, 189, señalan que el v. 25 constituye por sí solo un sumario. Como se ha visto (nota 128), ésta es también la opinión de Sabourin, *Matteo,* I, 344, n. 20.

133 Ya quedó establecido, al delimitar la introducción al Sermón, que en 4,24b los verbos προσήνεγκαν y ἐθεράπευσεν son aoristos efectivos.

134 En el centro de toda la enumeración geográfica se encuentra Jerusalén, resaltándose así su importancia: cf. Lagrange, *Saint Matthieu,* 73.

135 La Decápolis era una confederación de ciudades al este del Jordán que fue incorporada por Alejandro Janneo (103-76 a.C.) al reino de Judea y desgajada del mismo por Pompeyo (63 a.C.). La Transjordania (= región de Perea) fue paulatinamente judaizada por Juan Hircano (135-104 a.C.) y Alejandro Janneo; tras la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.) pasó, junto con Galilea, a formar parte de la tetrarquía de su hijo Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.). Sobre ambas regiones puede verse: Abel, *Géographie de la Palestine,* 145s,

154, 158; Aharoni/Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas,* 136, 140; Bauer, *Worterbuch,* cols. 345, 1276; Haag/Born/Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* cols. 448, 1510; Heidet, *Dictionnaire de la Bible,* IV, cols. 1331-1333; Kasteren, *Dictionnaire de la Bible,* II, cols. 1333-1336; G.-Larraya, *Enciclopedia de la Biblia,* V, cols. 1221s; Vidal, *Enciclopedia de la Biblia,* II, cols. 820s; Wright/Filson, *The Westminster Historical Atlas,* 64, 93; Zorell, *Lexicon,* cols. 277, 1031.

136 Mientras Mc, excepto en 10,1, emplea siempre el término ὄχλος en singular, Mt prefiere usarlo en plural. Este uso mateano constituye, para algunos autores, uno de los numerosos indicios de la tendencia "idealizante" de Mt: cf. Lohmeyer, *Matthäus,* 77, n. 1. En cambio, para otros, este cambio de número no es más que signo de una evolución normal de la lengua: cf. Bauer, *Wörterbuch,* col. 1191.

137 Citron, *The Multitude,* 409s y Meyer/Katz, en TWNT, V, 682s, señalan cómo el término ὄχλος no tiene en Mt el sentido peyorativo con que se usa en el griego clásico.

138 P. e., Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 23 y Miegge, *Il Sermone,* 23, señala cómo el seguimiento de la multitud en 4,25 es, por su carácter transitorio, distinto al de los discípulos propiamente dicho. En el mismo sentido Rotondi, *Matteo,* 39, indica que en 4,25 el seguimiento del gentío no expresa una decisión permanente. Por tanto, considerado 4,25 a la luz de 4,18-22 y, como se verá después, a la de 5,1-2, el verbo ἀκολουθέω, que Mt emplea a menudo como término técnico para expresar el compromiso personal con Jesús, manifestado en la imitación de su forma de vida (cf. 4,20.22; 9,9, etc.), en 4,25 no tiene este sentido.

139 En este sentido no es correcta la argumentación de Bligh, *The Sermon,* 19s, cuando en apoyo de la tesis de que Jesús aparece en el Evangelio de Mt como Maestro de judíos y gentiles, recurre a 4,25 para mostrar que los seguidores de Jesús proceden no sólo de territorios judíos sino también de territorios gentiles.

140 Son varios los autores que señalan que, con la nueva especificación geográfica de 4,25, Mt trata de describir todo el territorio de la "tierra santa": p. e., Gomá, *San Mateo,* I, 189; Sabourin, *Matteo,* I, 75; Trilling, *Das Wahre Israel,* 11s; Idem, *Matthäus,* I, 87. Lo mismo aparece en Knörzer, *Die Bergpredigt,* 25, quien ve en 4,25 una reunificación de Israel con la que se indicaría cómo el pueblo de la "promesa" sigue a Jesús. Por su parte, Miegge, *Il Sermone,* 21, indica que en 4,25 la muchedumbre hace pensar en la peregrinación de los pueblos al monte Sión (cf. Miq 4,1ss), aunque aquí, según él, se trata de gente del pueblo de Israel. A su vez, Gander, *L'Évangile de l'Église,* 18, n. 5, señala que falta el territorio de Samaría para obtener en el texto una representación completa de Palestina. Sin embargo, dado el carácter heterodoxo de esta región, no es extraño que Mt haya prescindido de ella en esta enumeración.

141 En Mateos/Camacho, *Mateo,* 52, interpretábamos la muchedumbre, por su lugar de procedencia, como representativa de judíos y gentiles, sin tener en cuenta la reacción de la misma en 7,28-29,

que sólo puede explicarse de una multitud judía. Tal interpretación queda corregida aquí.

142 Carré, *Matthew 5,1*, 43-46, sostiene que este versículo es una adaptación de Mc 3,13. Sin embargo, ambos textos pertenecen a contextos tan diferentes que esta afirmación resulta inadmisible.

143 Cf. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 23; Gaechter, *Matthäus*, 142; Miegge, *Il Sermone*, 22; Sabourin, *Matteo*, I, 364.

144 Obsérvese la diferencia entre este δέ y los que aparecen en Mt 4,18; 8,5, etc., que suponen el inicio de narraciones desconectadas por completo de lo que las precede.

145 Cf. Trilling, *Matthäus*, I, 88. A su vez, Bultmann, *Die Geschichte*, 376, interpreta ἰδών como un "participio coniunctum" que se refiere a lo que precede. El participio ἰδών se emplea en el Evangelio de Mt como ocasión de discurso o de acción (cf. 3,7; 8,18; 9,2.22.23.36; 21,19; 27,3.24), indicándose con él que lo que se narra viene provocado por una circunstancia externa.

146 Cf. Blass/Debrunner/Funk, *A Greek Grammar*, 218, n.º 423 (1) y (3); Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 1; Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 322s; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 17s, n.º 48.

147 No hay necesidad, por tanto, de ver en esta postura implicaciones más profundas, tal y como hacen, p. e., Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 124; Gaechter, *Matthäus*, 142; Gomá, *San Mateo*, I, 191; Hill, *Matthew*, 109; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 25; Miegge, *Il Sermone*, 23; Morison, *St. Matthew*, 57; Radermakers, *Saint Matthieu*, 78; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 129; Trilling, *Matthäus*, I, 88s; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 10, n. 7, quienes acentúan desde ella el carácter magisterial de Jesús, al señalar que el "estar sentado" es la postura ordinaria de los maestros de Israel. En Mt 15,29 Jesús adopta la misma postura sin que el texto, muy semejante al de Mt 5,1, dé pie para este tipo de conjeturas. En todo caso, el carácter magisterial vendría señalado por el verbo ἐδίδασκεν de 5,2, que pone a Jesús, si se tiene en cuenta su proclama inusitada sobre el reinado de Dios (cf. 4,17) y el contenido de su enseñanza (cf. 5,3-7,27), muy por encima de los maestros de Israel.

148 Cf. Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 1; Bonnard, *Saint Matthieu*, 55; M'Neile, *St. Matthew*, 49; Sabourin, *Matteo*, I, 364s. Para Tuya, *San Mateo*, 83, la acción de sentarse para hablar supone intimidad y un círculo reducido.

149 La expresión οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ es característica de Mt: cf. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 81, n. 7. Fuera de este texto se encuentra en: 8,23; 12,1; 13,36; 14,12; 15,23; 19,10; 24,1; 28,13.

150 El verbo προσέρχομαι, término preferido de Mt, aparece en su Evangelio 52 veces, frente a 6 de Mc, 11 de Lc y 1 de Jn: cf. Allen, *St. Matthew*, 38; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 2; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158.

151 Algunos autores identifican, en Mt 5,1b, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ con los Doce, p. e., Carré, *Matthew 5,1*, 40; Gaechter, *Matthäus*, 142; Sabourin, *Matteo*, I, 364. Otros, como Schmid, *Matthäus*, ed. 1948, 58,

señalan que no puede tratarse aquí de los Doce, puesto que Mt sólo ha dejado constancia hasta ahora de la elección de Pedro, Andrés, Santiago y Juan (cf. 4,18-22) y no menciona a los Doce hasta 10,1. Para Radermakers, *Saint Matthieu,* 78, el evangelista con la expresión οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ pretende únicamente constatar la presencia de un grupo, los discípulos, distinto de la muchedumbre. Otros, p. e., Bonnard, *Le Sermon,* 241s; Lagrange, *Saint Matthieu,* 81s; Morison, *St. Matthew,* 57s, interpretan la expresión en sentido amplio: designa a aquellas personas que han aceptado a Jesús como Maestro. A nuestro juicio, la expresión de Mt designa a todos los discípulos de Jesús que, tras la proclamación de las bienaventuranzas (5,3-10) y su aplicación a ellos (5,11-12), constituyen, como habrá ocasión de ver, el pueblo de la nueva alianza. Esos discípulos quedan englobados más adelante (10,1) bajo el número "doce" para significar que constituyen el nuevo Israel o Israel mesiánico. Nótese que Mt, a diferencia de Mc y Lc (cf. Mc 3,13s; Lc 6,12s), omite la institución o constitución de los Doce, sólo narra su misión (10,1): cf. Mateos/Camacho, *Mateo,* 57.103.

152 Es una de las tres posibilidades que apunta Zerwick, *Graecitas Biblica,* 54s, n.º 167.

153 Cf. Bacon, *Jesus and the Law,* 203s; Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew,* 134; Bligh, *The Sermon,* 37; Brown, *New Testament Essays,* 266; Giustozzi, *¿Hay un sistema de normas?,* 236; Green *Saint Matthew,* 122; Hill, *Matthew,* 109; Klostermann, *Das Matthäusevangelium,* 33; McConnell, *Law and Prophecy,* 88s; Meinertz, *Theologie,* I, 83; Miegge, *Il Sermone,* 22s; Morison, *St. Matthew,* 57; Radermakers, *Saint Matthieu,* 78; Rose, *St. Matthieu,* 30; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 158; Schmid, *Matthäus,* 58; Schnackenburg, *Reino y reinado,* 95. Por su parte, Bonnard, *Saint Matthieu,* 54; Davies, *The Setting* 14-108; Idem, *The Sermon,* 6-32; Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium,* 173ss; Trilling, *Matthäus,* I, 88, entre otros autores, rechazan la teoría de que Mt pretenda establecer una comparación entre Jesús y Moisés. De la misma opinión es Sabourin, *Matteo,* I, 345, quien, sin embargo, admite la posibilidad de que la montaña tenga aquí un significado teológico. Kilpatrick, *The Origins,* 15, aborda también esta cuestión, pero sin pronunciarse sobre ella.

154 Cf., p. e., Buzy, *Saint Matthieu,* 49s (es una de las posibilidades que señala); Gomá, *San Mateo,* I, 197; Zerwick, *Graecitas Biblica,* 54s, n.º 167 (es la primera de las posibilidades que apunta).

155 Cf., p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi,* I, 1; Bonnard, *Saint Matthieu,* 54; Fonck, *Beati...,* 321; M'Neile, *St. Matthew,* 49; Turner (-Moulton), *A Grammar,* III, 173; Sabourin, *Matteo,* I, 364 (es una de las posibilidades que señala); Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* 128; Zerwick, *Graecitas Biblica,* 54s, n.º 167 (es la segunda posibilidad que apunta). Pueden agruparse también junto a estos autores los que opinan que en Mt 5,1 τὸ ὄρος designa una colina cercana a Cafarnaún; así, p. e., Buzy, *Saint Matthieu,* 49s (es una de las posibilidades que señala); Jones, *San Mateo,* 358; Lutteroth, *Saint Matthieu,* 2.ª part., 64; Tuya, *San Mateo,* 83.

156 Obsérvese que la construcción de Mt 15,29 (ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ) es muy semejante a la de Mt 5,1 (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ).

157 Cf. Foerster, en TWNT, V, 475-486; Mateos, *Los "Doce"*, 62; Mateos/Camacho, *Mateo*, 52.

158 Fuera de los textos mencionados, la expresión εἰς τὸ ὄρος se encuentra en el Evangelio de Mt en otras tres ocasiones: 21,1; 26,30 y 28,16. En los dos primeros textos, το ὄρος se refiere al monte de los Olivos; en el tercero, a un monte concreto de Galilea que no se especifica.

159 En este sentido, la acción de "sentarse", que lleva a cabo Jesús al subir al monte, podría interpretarse como signo de que la esfera divina (= monte) es la morada estable de Jesús: cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 52.

160 Resultan, a mi juicio, exageradas las consideraciones de Pikaza/Calle, *Teología de los Evangelios*, 169, acerca de la montaña: "el lugar de la palabra que se esparce (5,1s), de la fuerza del Señor que ocultamente alienta entre los suyos (17,15) y los manda a proclamar su obra (28,16s)". Para Trilling, *Matthäus*, I, 88, la montaña es el lugar de la instrucción divina. Si en 5,1ss podría aplicarse tal posibilidad, conviene tener en cuenta que en ninguna otra parte de su obra atribuye Mt a la montaña dicho papel. Por su parte, Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 228, señala que, mientras en Lc la montaña es el escenario de la oración a solas de Jesús, en Mt se caracteriza por ser la tribuna de la revelación. Sin embargo, en el primer evangelio, salvo 5,1ss, Jesús no vuelve a pronunciar desde un monte ningún tipo de discurso; por otro lado, en 14,23 se constata que Jesús sube sin acompañantes a un monte para rezar.

161 Cf. nota 138. Véase, además, Lutteroht, *Saint Matthieu*, 64 y Radermakers, *Saint Matthieu*, 78.

162 Dada la escasa distancia que, a tenor de Mt 7,28, se establece entre ambos, el distanciamiento que con esta subida lleva a cabo Jesús respecto al gentío, ha de considerarse como un gesto simbólico.

163 Cf. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 128.

164 Cf. Gomá, *San Mateo*, I, 196, n. 10; Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 38s, n. 3; Sabourin, *Matteo*, I, 115, n. 8; Schlatter, o. c., 129.

165 Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 124 y Gaechter, *Matthäus* 142, señalan, entre otros, que la subida de Jesús al monte viene provocada por la necesidad de situarse, ante la opresión del gentío, en un lugar más cómodo desde donde dirigir la palabra. Sin embargo, como se ha visto, dicha subida responde a una intención teológica del evangelista.

166 Obsérvese que la construcción del inicio del versículo: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον, es muy similar a la de Mt 5,1a.

167 Cf. Mt 4,23s; 8,1-17; 9,1-8.18-25.27-34.

168 Nótese que 9,35 forma una inclusión con 4,23: cf. Gomá, *San Mateo*, I, 175.

[169] En el códice Sinaítico, de una antigua versión siríaca, se reduce Mt 5,2 a καὶ ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς.

[170] Zerwick, *Graecitas Biblica*, 125, n.º 363, lo considera un participio "gráfico" o descriptivo.

[171] En el "imperfecto sucesivo", formado por la construcción aoristo (ἀνοίξας) más imperfecto (ἐδίδασκεν), el aoristo señala el momento en que comienza la acción o estado indicados por el imperfecto: cf. Robertson, *A Grammar*, 885; Mateos/Alepuz, *El imperfecto sucesivo*, 70, n.º 17. Por su parte, Gomá, *San Mateo*, I, 194, señala el matiz de "continuidad" que conlleva el imperfecto.

[172] Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 2; Bonnard, *Saint Matthieu*, 55; Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 6ss; Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 30; Gomá, o. c., I, 191; Miegge, *Il Sermone*, 23; M'Neille, *St. Matthew*, 49; Ongeval, *Matthaeum*, 58; Ruiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158; Sabourin, *Matteo*, I, 36s; Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 454; Tuya, *San Mateo*, 84; Zorell, *Lexicon*, apart. 1), d), β), col. 121.

[173] Cf. Éx 4,12.15; Jue 11,35.36; Job 3,1; 33,2; Sal 78,2; Prov 31,8.9.26; Eclo 39,5; 51,25; Dn 10,16, etc.

[174] Véase, p. e., Allen, *St. Matthew*, 38; Gaechter, *Matthäus*, 142; McKenzie, *Matthew*, 69; Morison, *St. Matthew*, 58; Schmid, *Matthäus*, 58; Trémel, *Béatitudes*, 88s; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 125, n.º 363. Sin embargo, Tuya, *San Mateo*, 84, niega la especial solemnidad de la fórmula.

[175] La expresión se encuentra otras dos veces en Mt: en 13,35, cuando el evangelista aplica a Jesús las palabras de Sal 78,2; y en 17,27, puesta en labios de Jesús, referida a un pez, en el pasaje relativo al pago de los impuestos del templo (cf. 17,24-27). Dada la larga historia que tiene la expresión en el Antiguo Testamento, como fórmula solemne de introducción, no hay por qué considerarla, en Mt 5,2, un eco probable de Sal 78,2, como sugiere Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 124.

[176] Véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 55; Lagrange, *Saint Matthieu*, 82; Miegge, *Il Sermone*, 23; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158; Sabourin, *Matteo*, I, 365; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 130; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 23; Tuya, *San Mateo*, 84; Zorell, *Lexicon*, col. 121. A su vez, Bonnard, *Le Sermon*, 237; Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 5ss; Fiebig, *Jesu Bergpredigt*, señalan cómo en esta fórmula de Mt se reconocen los términos que anunciaban una enseñanza rabínica importante.

[177] Albright/Mann, *Matthew*, 45, sostiene que, desde el punto de vista histórico, la enseñanza de Jesús se dirigió a pocas personas; el Sermón representa, para él, una colección de instrucciones dirigidas al círculo interno de los discípulos. Bornhäser, *Die Bergpredigt*, 4-17, sostiene, teniendo como única base el testimonio de Mt 5,1-2, que el Sermón se dirige a los discípulos. Bover, *San Mateo*, 103, indica que Jesús se dirige especialmente a los discípulos. Bultmann, *Die Geschichte*, 358s, señala que la fuente "Q" debía conservar una pequeña frase introductoria en la cual los μαθηταί eran designados, sin duda, como los oyentes del Sermón. De la misma

opinión es Bundy, *Jesus*, 96. Para Butler, *The Originality of St. Matthew*, 37, el Sermón se dirige no a la multitud sino a los discípulos. Por su parte, Citron, *The Multitude*, 415, reconoce que el discurso no se dirige directamente a la multitud. Gander, *L'Évangile de l'Église*, 18, n. 8, opina que el Sermón se dirige estrictamente a la Iglesia y sólo por extensión se aplica a la muchedumbre. Para Gomá, *San Mateo*, I, 195ss, el auditorio del Sermón resulta complejo, ya que, si bien en el cuadro ambiental (4,25-5,2) el texto indica que Jesús enseña a los discípulos, en la cláusula del Sermón (7,28s) se da por supuesto que la gente está presente a lo largo del mismo. El autor admite como hipótesis que, tanto Mt como Lc, "al adoptar a la concreta finalidad catequética de su libro una forma precedente del Sermón... ampliaron su "auditorio", añadiendo el Pueblo a los (¿solos?) Discípulos supuestos en la redacción anterior" (p. 196). Para Green, *Saint Matthew*, 122s, la audiencia del Sermón representa a la comunidad cristiana. Jeremias, *Die Bergpredigt*, opina que el Sermón se dirige a los discípulos. Lo mismo afirma este autor en su obra *Die Gleichnisse Jesu*, 38s, n. 3, donde explica Mt 7,28 como influjo de Mc 1,22, e indica el proceso sufrido por este discurso: dirigido, al principio, a la muchedumbre (Lc), se convierte en Mt en un discurso a los discípulos. Miegge, *Il Sermone*, 23, sostiene que Jesús se dirige principalmente a los discípulos, aunque la muchedumbre asiste al discurso. De la misma opinión es Lagrange, *Saint Matthieu*, 81s. Para Rose, *St. Matthieu*, 31, el discurso se dirige directamente a los discípulos, pero es a la humanidad entera a la que Jesús, el nuevo Mesías, va a hablar. Para Sabourin, *Matteo*, I, 364, Jesús se dirige a los Doce, pero el discurso es una invitación a los demás hombres. Para Schniewind, *Matteo*, 74s, lo mismo que para Schweitzer, *Geschichte*, 595, el Sermón se dirige a los discípulos. Por su parte, Tilborg, *The Jewish Leaders*, 160, señala la posibilidad, dado el carácter redaccional de Mt 7,28-29, de que originalmente el Sermón se dirigiera sólo a los discípulos; más tarde se añadió también a la muchedumbre como audiencia del mismo. Weiss, *Die Schriften*, I, 269, considera que el Sermón se dirige a un reducido grupo de discípulos. Léon-Dufour, *Les évangiles*, 326, plantea, sin resolverlo, el interrogante de si el Sermón se dirige sólo a los discípulos o también a la muchedumbre.

[178] Bonnard, *Saint Matthieu*, 54, considera que los auditores del Sermón son tanto los discípulos como la muchedumbre. Lo mismo sostiene este autor en su artículo *Le Sermon sur la Montagne*, 241s, aunque aquí llega a afirmar que, al haber agrupado Mt en los capítulos 5 al 7 palabras pronunciadas por Jesús en momentos diferentes de su ministerio, no puede darse gran importancia a la cuestión de los auditores del Sermón (p. 234, n. 2). Carré, *Matthew 5,1*, 40.47, señala que el discurso va dirigido a los discípulos y a la multitud. Lo mismo opina Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 20-25, en donde trata la cuestión de los destinatarios del Sermón, resume las distintas opiniones de los autores al respecto y acaba concluyendo que el Sermón se dirige tanto a los discípulos como al gentío.

Otro tanto sostienen: Gaechter, *Matthäus*, 142; Jones, *San Mateo*, 358; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 25; Reville, *St. Matthieu*, 77; Romeo, *Beatitudini*, col. 1101; Schmid, *Matthäus*, 57; Strecker, *Les macarismes*, 207. Por su parte, Miegge, *Il Sermone*, 22, n. 4, indica (además de lo que se ha señalado en la nota anterior) que el discurso se dirige, más allá de los discípulos, a todos los que quieren escuchar las palabras del Maestro. Para Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 157, n. 1, el discurso se dirige a la muchedumbre. Trilling, *Matthäus*, I. 88s, afirma, en virtud del carácter representativo que, para él, tiene el gentío (cf. Mt 4,25), que el discurso se dirige no sólo a los discípulos, sino también a todo Israel. Tuya, *San Mateo*, 83, señala que en alguna fase del discurso Jesús se dirige al círculo de sus discípulos, aunque en otras a la muchedumbre. Recuérdense también las opiniones matizadas de Miegge, Lagrange, Rose, Sabourin y Tilborg, recogidas en la nota anterior.

179 Para Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 158, Mt 7,28b-29 son debidos al último redactor mateano, que los tomó de Mc 1,22. Ésta es también, como se ha visto (cf. nota 177), la opinión de Jeremias en *Die Gleichnisse Jesu*, 38s, n. 3. Respecto al posible influjo de Mc 1,22 sobre Mt 7,28s, véase: Bartsch, *Feldrede und Bergpredigt*, 6-8.

180 Lagrange, *Saint Matthieu*, 81s, formula acertadamente esta idea con las siguientes palabras: "El discurso no se dirige más que a los que quieren ser discípulos, aunque la muchedumbre también lo escucha". Por otra parte, si la muchedumbre se atribuye la enseñanza de Jesús (7,28), obsérvese que el narrador, al usar el estilo indirecto, no expone su propia opinión, sino que se limita a recoger la impresión de la gente.

181 Radermakers, *Saint Matthieu*, 79, señala cómo la mención de la muchedumbre en 5,1 y 7,28 pone discretamente de manifiesto el alcance universal del mensaje y enseñanza de Jesús. Nótese, a este respecto, que la enseñanza que comienza a partir de 5,3 no queda restringida, como la de 4,23, al marco de la sinagoga, sino que se realiza ya fuera de su ámbito.

182 Bonnard, *Le Sermon*, 237, señala cómo el verbo διδάσκω, de Mt 5,2, está indicando que Jesús no anuncia ya el Reino (cf. 4,17), sino que muestra a sus discípulos las aplicaciones prácticas que esa proclamación del Reino entraña para ellos. Para Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 159, el verbo ἐδίδασκεν, de Mt 5,2, indica que Jesús inicia a sus discípulos en los secretos del Reino.

183 Los autores en general, consideran Mt 5,11-12 como una explicitación, aplicada a los discípulos de Jesús, de la persecución que aparece en 5,10: véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 59; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 314s, 352ss; Jones, *San Mateo*, 359; Lagrange, *Saint Matthieu*, 86; McKenzie, *Matthew*, 70; Páramo, *Nuevo Testamento*, I, 57; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 938; Schiwy, *Weg ins Neue Testament*, I, 70; Schmid, *Matthäus*, 62s; Schniewind, *Mateo*, 76.92.

184 Cf. Brändle, *¡Bienaventurados!*, 11; Günter, *Die Gerechtigkeit*, 123s; Hunter, *Desing for Life*, 36; McKenzie, *Matthew*, 70; Sa-

bourin, *Matteo,* I, 384; Strecker, *Les macarismes,* 203s; Suggs, *Wisdom,* 120-127; Wotaw, *Sermon on the Mount,* 22. Sin embargo, para Dupont, *Les Béatitudes,* III, 352s, ambas expresiones no son equivalentes, ya que, según él, ἕνεκεν δικαιοσύνης del v. 10 desempeña un papel correctivo análogo al de ψευδόμενοι en el v. 11.

185 Cf., entre otros, Dodd, *The Beatitudes,* 405; Dupont, *Les Béatitudes,* III, 309; Gaechter, *Matthäus,* 143s; Idem, *Die literarische Kunst,* 22s; Gundry, *Matthew,* 73; Knörzer, *Die Bergpredigt,* 28; Neuhaeusler, *Anspruch und Antwort Gottes,* 159-169; Romeo, *Beatitudini Evangeliche,* col. 1102; Schniewind, *Matteo,* 76; Strecker, *Les macarismes,* 192, n. 10; Tuya, *San Mateo,* 98.

186 Οἱ πτωχοί (v. 3), οἱ πραεῖς (v. 5), οἱ ἐλεήμονες (v. 7), οἱ καθαροί (v. 8), οἱ εἰρηνοποιοί (v. 9).

187 Οἱ πενθοῦντες (v. 4), οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες (v. 6), οἱ δεδιωγμένοι (v. 10).

188 Τῷ πνεύματι (v. 3), τὴν δικαιοσύνην (v. 6), τῇ καρδίᾳ (v. 8), ἕνεκεν δικαιοσύνης (v. 10).

189 Παρακληθήσονται (v. 4), κληρονομήσουσιν (v. 5), χορτασθήσονται (v. 6), ἐλεηθήσονται (v. 7), ὄψονται (v. 8), κληθήσονται (v. 9).

190 Algunos autores han propuesto, para Mt 5,3-10, una reconstrución de un supuesto texto base arameo de ritmo ternario, p. e., Burney, *The poetry,* 166; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* I, 34, en donde reconstruye Mt 5,7.8.9.

191 Esta estructura es corriente en los macarismos del Nuevo Testamento: cf. Mt 13,16; Lc 6,20.21; 14,14 (el sujeto de este texto está sobreentendido); Sant 1,12; Ap 1,3; 14,13. Véase a este respecto: Hauck, en TWNT, IV, 370.

192 Son numerosos los autores que señalan esta inclusión. Véase, p. e., Allen, *St. Matthew,* 42; Benoit/Boismard, *Synopse,* II, 127; Buzy, *Saint Matthieu,* 57; Dodd, *The Beatitudes,* 405; Dupont, *Les Béatitudes,* I, 224; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 28.31; Fenton, *Inclusio,* 174-179; Gaechter, *Matthäus,* 143; Idem, *Die literarische Kunst,* 22s; Gomá, *San Mateo,* I, 208.337; Grundmann, *Matthäus,* 119; Gundry, *Matthew,* 73; Knörzer, *Die Bergpredigt,* 28; Lage, *Las Bienaventuranzas,* 586; Lagrange, *Saint Matthieu,* 86; Légasse, *I poveri di spirito,* 22; Léon-Dufour, *Les évangiles,* 159; Lohmeyer, *Mtthäus,* 79; Losada, *Bienaventurados,* 241; Lutteroth, *Saint Matthieu,* 2.ª part., 71s; Mateos/Camacho, *Mateo,* 56; Miegge, *Il Sermone sul monte,* 57; Morison, *St. Matthew,* 58.63; Niglutsch, *S. Matthaei,* 32; Pirot, *Béatitudes Évangéliques,* col. 939; Radermakers, *Saint Matthieu,* 83s; Romeo, *Beatitudini Evangeliche,* col. 1104; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 155.158; Sabourin, *Matteo,* I, 367; Schweizer, *Matthäus,* 56; Strecker, *Les macarismes,* 192, n. 10 y 200s. Arbitrariamente Brändle, *¡Bienaventurados!,* 12, rechaza esta inclusión.

193 La opinión de Pirot, *Béatitudes Évangéliques,* col. 929, que divide cada bienaventuranza en dos partes que se oponen como una antítesis, resulta inexacta, puesto que esta oposición antitética no puede aplicarse de ningún modo a los vv. 7-9. Por lo mismo, es incorrecta la afirmación de Davies, *The Setting,* 289, de que la repe-

tición del pronombre αὐτός, en la segunda cláusula de cada macarismo, tiene un efecto antitético. De igual modo ,tampoco puede sostenerse la opinión de Descamps, *Justice*, col. 1464 y *Le christianisme comme justice*, 13, que estructura la serie de bienaventuranzas mateanas a base de la oposición entre un primer miembro que recoge una actitud religiosa de la vida presente y un segundo que promete bienes de la vida futura.

194 Son numerosos los autores que señalan cómo los sujetos de los vv. 7-9 no denotan estados de privación, sino cualidades positivas/activas con respecto al prójimo: cf., entre otros, Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 127; Brändle, *¡Bienaventurados!*, 14; Lohmeyer, *Matthäus*, 88; Losada, *Bienaventurados*, 241; Miegge, *Il sermone sul Monte*, 48; Radermakers, *Saint Matthieu*, 83; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 137s; Strecker, *Les macarismes*, 190s. Por su parte, Bonnard, *Saint Matthieu*, 57, señala que, a partir de 5,7, las bienaventuranzas ponen en escena a pobres activos. Gaechter, *Matthäus*. 144, n. 5, distingue entre sujetos que sufren (vv. 3-6) y sujetos virtuosos o activos (vv. 7-10). Roux, *L'Évangile du Royaume*, 52, indica que mientras en los vv. 3-6 los respectivos sujetos expresan carencia de algo, en los vv. 7-10 los sujetos denotan maneras de ser o comportarse. Para Tholuck, *Die Bergrede*, 56s, los vv. 3-6 tienen carácter "negativo", es decir, expresan un estado de deseo espiritual, mientras que los vv. 7-10 tienen carácter "positivo", esto es, señalan las cualidades que deben tener los miembros del Reino. A su vez, Weiss, *Die Bergpredigt*, 9,23, distingue entre bienaventuranzas "pasivas" (5,3-6) y bienaventuranzas "activas" (5,7-10). Otros autores señalan cómo los sujetos de los vv. 7 y 9 denotan actividad: p. e., Sabourin, *Matteo*, I, 380; Schniewind, *Matteo*, 87; Trémel, *Béatitudes*, 94.

195 Esta repetición ha llevado a algunos autores a dividir las bienaventuranzas mateanas en dos grupos de cuatro macarismos cada uno: 1.°) 5,3-6; 2.°) 5,7-10. Véase, p. e., Bligh, *The Sermon*, 40; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 315s; Gaechter, *Matthäus*, 143; Làconi, *La Nuova Giustizia*, 163s; Sabourin, *Matteo*, I, 367. Al final del presente trabajo se volverá sobre esta cuestión.

196 Sobre la cuestión de las posibles fuentes de las bienaventuranzas evangélicas la opinión más defendida en la actualidad es la de una fuente común a los dos evangelistas (Mt-Lc), que Lc seguiría con mayor fidelidad que Mt. Para unos autores, Mt y Lc se han servido en sus bienaventuranzas de dos versiones diferentes de la fuente "Q": así piensan, p. e., Allen, *St. Matthew*, 40; Grundmann, *Lukas*. 141; Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II, 77s, 83; Weiss, *Das Matthäus-Evangelium*, 369. Para otros, ambos evangelistas tienen como base la misma versión de la fuente "Q", que han reelaborado y adaptado cada uno según sus propias preocupaciones e intereses. siendo el texto de Lc el más cercano a la fuente original: véase, p. e., Bacon, *Jesus and the Law*, 228; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 27; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 344s; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 156; Schweizer, *Formgeschichtliches*, 121-126. Por su parte, Agourides, *La tradition des Béatitudes*, 26, opina que no existen pruebas

suficientes en favor de la tesis de que los dos textos de las bienaventuranzas (Mt-Lc) provengan enteramente de la fuente "Q"; él sostiene, por el contrario, que las bienaventuranzas evangélicas y los Sermones que siguen a continuación de las mismas representan muy probablemente dos circunstancias diferentes en la vida y la obra de Jesús como predicador.

197 Frankemölle, *Die Makarisme*, 64, sostiene que la fuente común a Lc y Mt contenía las maldiciones que se recogen en Lc 6,24-26 y que Mt ha utilizado más bien en 23,13ss.

198 Nunca aparece en el TM la forma absoluta singular o plural. Una forma hebrea para introducir la "bienaventuranza", equivalente a *'ašrê*, es *ṭôb l^e*, que apenas difiere en sentido de ésta.

199 Siguiendo a Bartina, *Los macarismos*, 325, el origen de *'ašrê* puede explicarse de dos maneras: o sería el plural constructo de *'ešer*, o bien, el plural constructo de *'ašray* (ninguno de los dos términos aparece nunca en estado absoluto). En este último caso se trataría de una forma *qatlai* con terminación femenina *-ai*: cf. Joüon, *Grammaire*, § 89, 1.

200 Cf. Sal 1,1; 112,1; 119,1; Prov 8,13; 29,18, etc.

201 Cf. Sal 45,2; 106,3; Prov 14,21; Is 56,2, etc.

202 Cf. Sal 40,5; 84,13; 146,5; Prov 16,20; Is 30,18, etc.

203 Sal 32,1-2; 33,12; 40,5; 84,5; 89,16; 119,1; 146,5; Is 30,18, etc.

204 Hasta el punto de que llega a ser sinónimo tanto de ὄλβιος como de εὐδαίμων.

205 Sólo en una ocasión, Gn 30,13, equivale, según Hatck/Redpath, *A Concordance to The Septuagint*, II, 892, a *'ōšer*. Sin embargo, Bartina, *Los macarismos*, 325, sostiene que el término *b^e 'ōšrî*, de Gn 30,13, no parece que haya derivado del nombre, *'ōšer*. Según él, tendría que leerse *b^e 'ašray*, modificando ligeramente las vocales del TM.

206 Acerca de las bienaventuranzas en el Antiguo y Nuevo Testamento, y sobre la historia literaria del término μακάριος, aparte del ya citado artículo de Bartina, véase también: Asensio, *Las bienaventuranzas*, 241-258; Betz, *Die Makarismes der Bergpredigt*, 3-19; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 1-10, 509-515; Bonnard, *Saint Matthieu*, 55s; Cazelles, en TWAT, I, 481-485; Cañellas, *Las Bienaventuranzas*, 5-7; D'Aragon/Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 87-91; Descamps, *Les Justes et la Justice*, 165ss; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 326ss; II, 332ss; III, 317; Gardeil, *Dictionaire de Théologie Catholique*, II, cols. 497-515; George, *La "forme" des béatitudes*, 398-403; Gomá, *San Mateo*, I, 207ss; Haag/Born/Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, cols. 214s; Hauck/Bertram, en TWNT, IV, 365-373; Käser, *Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus*, 225-250; Keller, *Les Béatitudes*; Lanwer, *Die Grundgedanken der Bergpredigt*, 80-106; Lipinski, *Macarismes*, 321-367; Schweizer, *Matthäus*, 45-46; Vattioni, *Le beatitudini*, 469-490; Idem, *Il Ponte tra*, 3-34 (en su obra *Beatitudini, povertà, richezza*, 13-71, recoge íntegramente ambos artículos).

207 A pesar de que en la literatura griega los macarismos adoptan una forma muy variada, la construcción más frecuente, es: μα-

κάριος ὅς (τις), o también, ὄλβιος ὅς (τις); igualmente se usa repetidas veces el reforzativo τρισμακάριος: cf. Hauck, en TWNT, IV, 366.

[208] La construcción μακάριος... ὅτι sólo se encuentra tres veces en los LXX: Gn 30,13; Tob 13,16 y Bar 4,4. La construcción μακάριος no acompañado de oración causal es más frecuente: cf. Sal 119,1-3; Prov 3,13-14; 8,34-35; Ecl 28,19-20; 48,11, etc.

[209] Véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 5; Davies, *Capire il Sermone sul Monte*, 101; Gomá, *San Mateo*, I, 216; Gundry, *Matthew*, 69; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 118; Romeo, *Beatitudini Evangeliche*, col. 1101; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 90.

[210] Cf. Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 4; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I. 118; Plummer, *St. Matthew*, 63. Por su parte, Gundry, *Matthew*, 69, considera el pronombre como un intensivo típico de Mateo.

[211] Cf. Sal 1,1-3; 41,2; 65,5; 84,5; Prov 3,13-14; 8,34. etc.

[212] Cf. Gn 30,13; Tob 13,16; Prov 3,13-14; Bar 4,4, etc.

[213] Cf. Sal de Salomón 4,26; 5,18; 6,1-2; Henoc 81,4; 82,4; IV Esdras 7,45, etc.

[214] Sobre la construcción de los macarismos en tercera persona, véase fundamentalmente: Dupont, *Les Béatitudes*, I, 274ss y Schweizer, *Formgeschichtliches*, 123s.

[215] Cf. Dupont, *Les Béatitudes*, I, 279; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 32; Gaechter, *Matthäus*, 144; George, *La "forme" des béatitudes*, 401; Gomá, *San Mateo*, I, 208; Miegge, *Il Sermone sul Monte*, 27s; Schmid, *Matthäus*, 59; Schweizer, *Formgeschichtliches*, 123s; Idem, *Matthäus*, 45s; Vattioni, *Beati i poveri*, 469. Son varios los autores que sostienen que el empleo de la tercera persona por Mt está más próximo a la fuente que la segunda persona de Lc: p. e., Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 157; Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 146. Véase a este respecto las listas de autores que proporcionan: Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, 519; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 273, nn. 2, 3; Strecker, *Les macarismes*, 188, n. 5. En estas obras se señalan quiénes están a favor de que la construcción de Lc en segunda persona sea la más primitiva y quiénes, por el contrario, consideran como más primitiva la de Mt. Dupont, o. c., I, 272-298, prueba sobradamente que, en esta ocasión, la redacción de Lc en segunda persona es secundaria a la de Mt. La argumentación de Dupont ha sido recogida y resumida por Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 66s. Para Vattioni, *Beati i poveri*, 469, la forma en tercera persona de Mt recoge con más fidelidad el estilo gnómico. Por su parte, Miegge, *Il Sermone sul Monte*, 28, sostiene que como Mt, aparte de la tercera persona, emplea también la segunda en el macarismo de 5,11-12, no se puede afirmar, respecto a las bienaventuranzas evangélicas, cuál de las dos formas (Mt-Lc) está más próxima a la fuente. A su vez, Strecker, o. c., 187ss, atribuye la diferencia de formas entre Mt y Lc a la diversidad de tradiciones.

[216] Cf., entre otros, Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 929; Sa-

bourin, *Matteo*, I, 367; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 76; Schmid, *Matthäus*, 59.

[217] Cf. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, 172; Buzy, *Saint Matthieu*, 53; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 555.671; Schmid, *Matthäus*, 59; Strecker, *Les macarismes*, 188s. Otros autores señalan la dimensión universal de la enseñanza de Jesús a lo largo del Sermón: p. e., Miegge, *Il Sermone sul Monte*, 22, n. 4; Radermakers, *Saint Matthieu*, 79; Sabourin, *Matteo*, I, 364; Rose, *St. Matthieu*, 31. En cambio, Batdorf, *Interpreting the Beatitudes*, 47, no tiene en cuenta la construcción de Mt en tercera persona y señala que éste dirige sus bienaventuranzas sólo a los discípulos. Lo mismo ocurre con Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 257s, para quien las bienaventuranzas de Mt se dirigen a personas que *ya* se encuentran en el Reino.

[218] Cf. pp. 47-48.

[219] Las siglas que se emplean para establecer la fórmula semántica corresponden a las siguientes especies o clases semánticas: E = Entidad; A = Atributo; H = Hecho; R = Relación; D = Determinación; X = Alternativo (p. e., Atributo/Hecho). Véase, al respecto, en el Apéndice final los apartados: "Especies semánticas" y "Fórmula semántica".

Téngase también en cuenta que en la fórmula semántica la flecha con punta única (⟶) indica el sentido de la agentividad (sujeto - acción - término); la flecha con punta doble, una en cada extremo (⟷), indica una relación estática (atribución, posesión, semejanza, correspondencia, situación, etc.); la flecha con punta abierta ( )—— R ——( ) indica la negación de relación (incompatibilidad, carencia, etc).

[220] Téngase presente que muchos de los semas que aparecen al descomponer cada lexema podrían, a su vez, descomponerse en otros más simples, hasta llegar a unidades verdaderamente irreductibles. Sin embargo, esto conduciría a tal grado de abstracción que el contenido del lexema resultaría ininteligible. El análisis se detiene, por tanto, en un grado de abstracción que permita captar con suficiente claridad el núcleo significativo. Véase, al respecto, en el Apéndice final el apartado: "Semas".

[221] Cf. Rahlfs, *'Ani und 'Anaw*.

[222] Cf. Birkeland, *'Ani und 'Anâw*; Idem, *Die Feinde*, 317-320.

[223] Cf. Bammel, en TWNT, VI, 888.

[224] *Les Béatitudes*, II, 25s.

[225] Cf. 1QSb 5,22; 4QpIs 10,34; 4QpSal 37,11; 1QH 5,21; 1QH 18, 14, etc.

[226] Cf. Bammel, en TWNT, VI, 888; Birkeland, *'Ani und 'Anâw*, 21ss; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 30; George, DBS, VII, col. 387; Idem, *La pobreza en el A.T.*, 13; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 61, Vattioni, *Povertà e ricchezza*, 210; Idem, *Beatitudini*, 104s.

[227] Cf. Bammel, en TWNT, VI, 889; Birkeland, *'Ani und 'Anâw*, 21; Idem, *Die Feinde*, 317ss; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 30s; George, en DBS, VII, col. 387; Idem, *La pobreza en el A.T.*, 13; Humbert,

Le mot biblique "'ebyôn", 1-6; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 61; Percy, *Die Seligpreisungen*, 80; Rahlfs, *Ani und Anaw*, 54.

228 Cf. Bammel, en TWNT, VI, 889; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 31; George, en DBS, VII, col. 388; Idem, *La pobreza en el A.T.*, 13; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 61.

229 Cf. Mt 19,21; 26,9.11; Mc 10,21; 12,42.43; 14,5.7, etc.

230 Sobre la historia literaria del término πτωχός y sobre la pobreza y su vocabulario en el Antiguo y Nuevo Testamento, véase: Berghe, *'Ani et 'Anaw*, 273-295; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 19-34 (con abundante bibliografía sobre el tema); Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*; George, en DBS, VII, cols. 387-406; Idem, *La pobreza en el A.T.*, 11-26; Ghiberti, *La povertà*, 28-46; Haag/Born/Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, cols. 1539-1541; Hauck/Bammel, en TWNT, VI, 866-915; Kraus, *Psalmen*, I, 82ss; Légasse, *I poveri di spirito*, 23s; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 60-64; Liaño, *Los pobres en el A.T.*, 117-168; Pery, *Vocaboulaire Biblique*, 221s; Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2732ss; Sabourin, *The Psalms*, 95-98; Schilling/Rivera, *Enciclopedia de la Biblia*, V, cols. 1141-1146; Stenzel, *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 828-831; Vattioni, *Povertà e ricchezza*, 205-223; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 15-18.

231 Cf. Bieder, en TWNT, VI, 366; Kleinknecht, en TWNT, VI, 333.

232 Cf. Mt 8,16; 10,1; 12,43.45; Mc 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,17.20.25; Lc 4,33.36; 6,18; 7,21; 8,2.29; 9,39.42; 10,20; 11,24.26; 13,11.

233 Cf. Rius-Camps, *El camino de Pablo*, 157s; Schweizer, en TWNT, VI, 394; Zorell, *Lexicon*, col. 1085, apart. 3,b.

234 Cf. Rius-Camps, *El camino de Pablo*, 159; Schweizer, en TWNT, VI, 413; Zorell, *Lexicon*, col. 1085, part. 3,a.

235 Cf. Mt 1,8.20; 3,11; 12,32; 28,19; Mc 1,8; 3,29; 12,36; Lc 2,26; 3,22; 10,21, etc.

236 Cf. Mt 3,16; 12,28, etc.

237 Cf. Mt 10,28, etc.

238 Cf. Lc 4,18, etc.

239 Cf. Lc 1,17 (se trata del espíritu profético recibido por Elías).

240 Cf. Mt 4,1; Lc 4,14, etc.

241 La mayoría de los autores atribuye, en Mt 5,3, a τῷ πνεύματι un valor antropológico. Véase, p. e., Bauer, *Wörterbuch*, cols. 1339s; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 34; Gerritzen, *Enciclopedia de la Biblia*, III, col. 190; Grundmann, *Matthäus*, 121; Koch, *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 346; Schweizer, en TWNT, VI, 398 (sin embargo, en su obra *Matthäus*, 49s, este autor es más ambiguo al señalar, con relación a la primera bienaventuranza, que Mt piensa en personas a las que Dios ha concedido el espíritu de esperarlo todo de él); Strecker, *Les macarismes*, 194s. Para Zorell, *Lexicon*, col. 1084, apart. 2,b, se trata en Mt 5,3 del πνεῦμα humano "Spiritus Sancti directioni substans atque oboediens". Sólo un reducido grupo de autores interpreta el dativo τῷ πνεύματι de Mt en relación con el Espíritu Santo: cf. Ejarque, *Beati pauperes spiritu*,

182; Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthaeum*, I, 233; Lage, *Las Bienaventuranzas*, 590, n. 29; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 25.

[242] Cf. Gerritzen, *Enciclopedia de la Biblia*, III, col. 190; Guillet, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 312; Haag/Born/Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, col. 609; Koch, *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 346; Rius-Camps, *El camino de Pablo*, 158; Schweizer, en TWNT, VI, 394.413; Zorell, *Lexicon*, col. 1082, apart. 2.

[243] De lo contrario, no podría aplicársele el adjetivo πρόθυμον.

[244] Gerritzen, art. c., col. 190; Haag/Born/Ausejo, art. c., col. 609 y Koch, art. c., col. 346, consideran que πνεῦμα se toma, en estos textos, como sede de la voluntad. Schweizer, en TWNT, VI, 394, lo interpreta como el Espíritu de Dios, concedido al hombre, que lucha contra la debilidad humana. Zorell, *Lexicon*, col. 1084, apart. 2,b, lo considera el principio de las acciones sobrenaturales. A mi juicio, la designación de πνεῦμα como "sede de" no resulta apropiada, ya que con ella parece que se considera a πνεῦμα como algo estático, haciéndolo sinónimo de καρδία. De todos modos, con una denominación u otra todos estos autores pretenden poner de relieve el carácter activo de πνεῦμα en ambos textos.

[245] Gerritzen, art. c., col. 190; Haag/Born/Ausejo, art. c., col. 609 y Koch, art. c., col. 346, consideran πνεῦμα, en Mc 2,8, como sede de los pensamientos. Para Schweizer, en TWNT, VI, 394, τῷ πνεύματι tiene en Mc 2,8 un valor puramente antropológico; para Zorell, *Lexicon*, col. 1083, apart. 2,a, indica que el conocimiento de Jesús (ἐπιγνούς) nace de sí mismo, sin que venga provocado por otros.

[246] Gerritzen, art. c., col. 190; Haag/Born/Ausejo, art. c., col. 609; Schweizer, en TWNT, VI, 394 y Zorell, *Lexicon*, col. 1083, apart. 2,a, consideran πνεῦμα, en Mc 8,12, como sede de las reacciones afectivas o de los sentimientos.

[247] Cf. Zorell, *Lexicon*, col. 4.

[248] Para Guillet, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 312; Koch, *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 346 y Zorell, *Lexicon*, col. 1083, apart. 2,a, πνεῦμα se toma aquí como sede de las percepciones, emociones y sentimientos. Para Rius-Camps, *El camino de Pablo*, 158, describe el sentimiento subsiguiente a la actividad indicada en Lc 1,46. Para Schweizer, en TWNT, VI, 413, en el término πνεῦμα, de Lc 1,47, está implícito el pensamiento de la fuerza divina que, propiamente hablando, actúa en el hombre y se da únicamente en él.

[249] Mientras para Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 197,1, πνεύματι es aquí dativo de relación, para Rius-Camps, *El camino de Pablo*, 160 y Zorell, *Lexicon*, col. 733, se trata de un dativo de limitación. Koch, art. c., col. 346, interpreta este dativo como sede de los pensamientos. George, *Études*, 149 y *L'Esprit Saint*, 501, junto con otros autores, lo entiende, sin más del espíritu humano. En cambio, para Rius-Camps, o. c., 159s, no se trata aquí del espíritu humano, sino del afianzamiento de la personalidad espiritual del Bautista como precursor del Mesías, en la línea que Dios se ha trazado interviniendo en su gestación, pero sin que se explicite esta intervención

divina. Para Schweizer, en TWNT, VI, 413, en Lc 1,80, πνεῦμα designa la fuerza divina que actúa en el hombre.

[250] Como más adelante se verá, numerosos autores, al no tener en cuenta esta distinción entre πνεῦμα y καρδία, interpretarán, en Mt 5,3, τῷ πενύματι como sinónimo del dativo τῇ παρδίᾳ de Mt 5,8.

[251] Cf. Mt 6,21; 11,29; 15,8; Mc 6,52; 7,6; 8,17; Lc 12,34; 24,32, etc.

[252] Cf. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des N.T.*, 127; Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 79ss; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 53. 101; Frey, en DB, V, cols. 1237s; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 101ss; Kunh, en TWNT, I, 570; Oñate, *El "Reino de Dios" en la Sagrada Escritura*, 346, n. 2; Von Rad, en TWNT, I, 569; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 8-30; Idem, *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 888; Strack/Billerbeck, *Kommentar zum N.T.*, I, 172; Zorell, *Lexicon*, cols. 215s.

[253] Cf. Schmidt, en TWNT, I, 580.

[254] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1274; Bultmann, en TWNT, VI, 40-43; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 35-37; Zorell, *Lexicon*, col. 1029.

[255] Cf. Howard (-Moulton), *A Grammar*, II, 319s.

[256] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 1223ss; Schmitz, en TWNT, V. 771-798; Zorell, *Lexicon*, cols. 991s.

[257] Cf. Nm 12,3; Sal 24(25),9; 33(34),2; Zac 9,9, etc.

[258] Sal 36(37),11; 146(147),6; 149,4; Job 24,4; Ecl 10,14, etc.

[259] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1386; Hauck/Schulz, en TWNT, VI, 646-651; Vattioni, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, 345-357; Zorell. *Lexicon*, col. 1115.

[260] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 859s; Herrmann/Foerster, en TWNT, III, 766-786; Vattioni, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, 358-363; Zorell, *Lexicon*, col. 712.

[261] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 397 y 1269; Behm/Bertram, en TWNT, II, 230-232; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 37-39; Goppelt, en TWNT, VI, 12-22; Zorell, *Lexicon*, cols. 325 y 1024s.

[262] Sobre el término δικαιοσύνη véase, entre otros: Alonso Díaz. *La Justicia*, 445-486; Bauer, *Wörterbuch*, cols. 389-391; Descamps. en DBS, IV, cols. 1417-1510; Idem, *Les Justes et la Justice;* Fiedler, *Der Begriff* δικαιοσύνη *im Matthäus-Evangelium;* Gomá, *San Mateo*, I, 225s; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 230-234; Schrenk, en TWNT. II, 194-214; Zorell, *Lexicon*, cols. 316-318.

[263] Téngase presente que los lexemas abstractos que denotan acción como δικαιοσύνη, abstraen de sujeto, aspecto y voz.

[264] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 1747s; Pirot, en DBS, I, col. 935; Zorell, *Lexicon*, cols. 1450s.

[265] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, col. 495; Bultmann, en TWNT, II. 482; Zorell, *Lexicon*, col. 414.

[266] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 494s; Bultmann, en TWNT, II, 478-482; Zorell, *Lexicon*, cols. 413s.

[267] Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 766s; Hauck/Meyer, en TWNT, III, 416-435; Link/Schattenmann, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, II, 448-453; Zorell, *Lexicon*, cols. 632s.

[268] Véase 53ss.

[269] Cf. Bauer, *Wörterbuch,* cols. 797ss; Behm, en TWNT, III, 611-615; Sorg, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* I, 339-341; Zorell, *Lexicon,* cols. 657s.

[270] Cf. Bauer, *Wörterbuch,* cols. 1144-1147; Mateos, *El Aspecto Verbal,* 100-103; Michaelis, en TWNT, IV, 315-368; Zorell, *Lexicon,* cols. 925-928.

[271] Cf. Bauer, *Wörterbuch,* col. 451; Foerster, en TWNT, II, 417s; Gross, *Bibeltheologisches Wörterbuch,* 436-441; Zorell, *Lexicon,* col. 374.

[272] Cf. Sal 29,1; 89,7; Job 1,6; 2,1. Los LXX intercalan en Sal 28,1 (29,1 según TM) la expresión ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν, de forma que son los levitas los llamados aquí "hijos de Dios". En Job 1,6 y 2,1 para evitar antropomorfismos traducen οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ.

[273] Cf. Éx 4,22; Dt 14,1-2; Is 1,2; 30,1.9; 63,8; 64,7; Jr 3,14.19; 31,9.20; Os 2,1; 11,1, etc.

[274] Cf. 2 Sm 7,14; 1 Cr 22,10; Sal 2,7; 89,27, etc.

[275] Ha sido elegido por Yahvé (1 Cr 28,6), elevado a la dignidad de primogénito suyo (Sal 89,28) y proclamado por él como "hijo" el día de su entronización (Sal 2,7). El rey es representante y administrador de Yahvé sobre la tierra (1 Cr 29,23; 2 Cr 9,8); en ocasiones, se le atribuye sabiduría divina (2 Sm 14,20; 1 Re 3,12.28) y, en un pasaje (Sal 45,7), se le distingue con el nombre de Elohim, en razón del poder divino de juzgar que le ha sido concedido.

[276] Cf. Sal 73,15; Sab 2,13-18; 14,3; Eclo 4,10; 23,1.4; 51,10, etc.

[277] Cf. Sal de Salomón 13,9; Libro de los Jubileos 19,20, etc. (Publicados en *Apócrifos del AT,* tomos III y II respectivamente, Ed. Cristiandad, Madrid).

[278] Ant 4,262; cf. 1,20; 2,162; 7,380.

[279] Cf. Abot 3,14; Yoma 8,9; Sota 9,15; b. Taanit 25s, etc.

[280] Los datos reseñados, acerca del título "hijo de Dios", han sido tomados principalmente de: Blinzler, *Diccionario de Teología Bíblica,* cols. 404-413; Haag/Born/Ausejo, *Diccionario de la Biblia,* cols. 841s; Lesêtre, en DB, II, cols. 2255ss; Michel, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* II, 276-279; Renard, *Enciclopedia de la Biblia,* III, cols. 1253ss; Renard/Grelot, *Vocabulaire de Théologie Biblique,* cols. 381-384; Wülfing von Martitz/Fohrer/Schweizer/Lohse/Schneemelcher, en TWNT, VIII, 334-400.

[281] Cf. Mt 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 26,63; 27,40.43.45; Mc 1,1; 3,11; 5,7; 15,39; Lc 1,35; 4,3.9.41; 8,28; 22,70; Jn 1,18.34.49; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31; Hch 9,20.

[282] Cf. Rom 1,4; 2 Cor 1,19; 2,20; Ef 4,13; Heb 4,14; 6,6; 7,3; 10,29; 1 Jn 3,8; 4,15; 5,5.10.12.13.20; Ap 2,18.

[283] Cf. Mt 3,17; 11,27; 15,5; Mc 1,11; 9,7; 14,61; Lc 1,32; 3,22; 10,22; Jn 3,16.35.36, etc.

[284] Cf. Mt 5,45; 6,1.4.9.14-15.18.32; Mc 11,25; Lc 6,35; Jn 1,12; 11,52; Gál 4,6.7; Ef 1,15, etc.

[285] Cf. Bauer, *Wörterbuch,* cols. 788-790; Schmidt, en TWNT, III, 487-492; Zorell, *Lexicon,* cols. 649-652.

[286] Los demás términos de este macarismo han sido ya anali-

zados, por encontrarse en algunas de las bienaventuranzas precedentes: cf. μακάριος pp. 47s y 54s; δικαιοσύνη, pp. 78-81; βασιλεία, pp. 62-65.

287 Cf. Gn 31,23; Éx 15,9; Lv 26,7; Dt 19,6; 30,7; Jue 4,16; 7,23; 2 Re 18,16; 20,7, etc.

288 Cf. Sal 7,1; 31,16; 35,3; 69,4.27; 71,11; 109,16.31, etc.

289 Cf. Mt 5,10.11.12.44; 10,23; 23,34; Lc 11,49; 21,12; Jn 5,16; 15,20; Hch 7,52; 9,4.5; 22,4.7.8, etc.

290 Cf. Bauer, *Wörterbuch*, cols. 398s; Bonnard, *Saint Matthieu*, 58; Descamps, *Les Justes et la Justice*, 158; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 330s; Oepke, en TWNT, II, 232ss; Zorell, *Lexicon*, cols. 326s.

291 Friedländer, *The Jewish sources*, 17, señala que Mt, al abrir la enseñanza de Jesús con una bienaventuranza, utiliza un procedimiento paralelos al del libro de los Salmos, que también se abre del mismo modo. A mi juicio, la comparación no sólo resulta forzada, sino también irrelevante.

292 Véase, p. e., Allen, *St. Matthew*, 39; Bacon, *Jesus and the Law*, 228; Banaccorsi, *Primi saggi*, I, 3; Bonnard, *Saint Matthieu*, 56; Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 34s; Conzelmann, *Gundriss der Theologie*, 164; Descamps, *Les Justes et la Justice*, 174ss; Dodd, *The Beatitudes*, 409; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 210ss, 217; Gaechter, *Matthäus*, 147; Grundmann, *Matthäus*, 120; Gundry, *Matthew*, 67; Jeremias, *Die Bergpredigt*, 15; Idem, *Neutestamentliche Theologie*, I, 114; Kilpatrick, *Saint Matthew*, 15; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 27; Lagrange, *Saint Matthieu*, 82; Légasse, *I poveri di spirito*, 23; MacGregor, *The Sermon on the Mount*, 294; Miegge, *Il Sermone*, 26s; M'Neile, *St. Matthew*, 50; Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2734; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 160; Sabourin, *Matteo*, I, 373; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 78; Schmid, *Matthäus*, 60; Schwarz, *Ihnen gehört das Himmelreich?*, 342, n. 3; Strecker, *Les macarismes*, 191s, 194s; Trémel, *Béatitudes*, 93s; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 18s.

293 Cf., entre otros, Bligh, *The Sermon*, 44; Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, 171s; Idem, *Le Règne de Dieu*, 90-93; Durand, *Saint Matthieu*, 67s; Fonck, *Beati...!*, 324; Grundmann, *Matthäus*, 123 (es una de las posibilidades que señala); McGarrigle, *The Humility of the "Poor in Spirit"*, 313-319; Morison, *St. Matthew*, 59; Ongeval, *Matthaeum*, 58 (es una de las posibilidades que señala); Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 35s. Esta interpretación subyace, mezclada con otras consideraciones, en diversos autores: p. e., Alonso, *Las Bienaventuranzas*, 122; Benoit, *Saint Matthieu*, 54; Dayez/Snoy, *Les Béatitudes*, 8s; Gamber, *Le Discours*, 46s; Gore, *The Sermon*, 23-26; Hinebusch, *The messianic meaning*, 709; Innitzer, *Matthäus*, 81; Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthaeum*, I, 233; Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, 546; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 932; Rose, *St. Matthieu*, 31; Spinetoli, *Matteo*, 108; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 25; Winterstein, *Die christliche Lehre*, 74. Para Dumont, *Les Béatitudes*, 7, se trata, en Mt 5,3a, del desapego de los bienes espirituales que se han recibido de Dios.

Para Balthasar, *Las "Bienaventuranzas"*, 591s, la expresión de Mt designa no a los que carecen de bienes materiales, sino a los que están orientados a Dios, a los que no tienen ninguna otra riqueza que su esperanza en Dios.

[294] Véase, p. e., Bammnel, en TWNT, VI, 903s; Braumann, *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen*, 257; Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I, 13; Idem, *Jesus*, 105; Clavier, *L'accès au Royaume de Dieu*, 21; Degenhardt, *Lukas - Evangelist der Armen*, 48s, 200; Dietrich, *Commentaire de l'Évangile de Matthieu*, 31; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 385-471 (en las pp. 399-419 recoge la interpretación de la Iglesia antigua sobre el sujeto de Mt 5,3; en las pp. 419-462 hace un análisis detallado de las diversas interpretaciones de los autores); Ghiberti, *La povertà*, 34; Grundmann, *Matthäus*, 121 (señala esta interpretación como una de las posibles); Hill, *Matthew*, 110s; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 118; Kahlefed, *Der Jünger*, 55; Légasse, *Jésus et l'enfant*, 228.231; Idem, *I poveri di spirito*, 24s; Ongeval, *Matthaeum*, 58 (es una de las posibilidades que señala); Overney, *Saint Matthieu*, 23; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 160; Roux, *L'Évangile du Royaume*, 53; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 78s; Steenkiste, *Matthaeum*, I, 274ss; Strecker, *Les macarismes*, 194s; Trémel, *Béatitudes*, 93s. En numerosos autores, que fundamentalmente sostienen otras interpretaciones, aparecen también rasgos de esta opinión: p. e., Black, *The Beatitudes*, 125; Hinnebusch, *The messianic meaning*, 709; Jacquemin, *Les Béatitudes*, 38ss; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 114; López Melús, *Perspectivas de las Bienaventuranzas*, 115s; MacGregor, *The Sermon on the Mount*, 294; Manson, *The Sayings of Jesus*, 47; Miglio, *Beni terreni*, 179; Ridderbos, *De strekking der Bergrede*, 90; Idem, *De komst van het Koninkrijk*, 168-171; Rose, *St. Matthieu*, 32; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 133s; Schmid, *Matthäus*, 60; Trilling, *Matthäus*, I, 90s; Zahn, *Matthäus*, 182-186.

[295] Cf., p. e., Albright/Mann, *Matthew*, 46; Allen, *St. Matthew*, 39; Alló, *Le scandale de Jésus*, 151.159; Alonso, *Las Bienaventuranzas*, 122; Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 115; Bultmann, *Theologie*, 20; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 33s; Feuillet, *Le béatitude de la pauvreté*, 511-527; Grounds, *Mountain Manifesto*, 137; Heinrici, *Beiträge zur Geschichte*, III, 20; Hinnebusch, *The messianic meaning*, 709; Holtzmann, *Handkommentar*, I/1, 202; Hunter, *Desing for Life*, 31s; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 114; Idem, *Die Gleichnisse Jesu*, 206; Jones, *St. Matthew*, 861; Lagrange, *Saint Matthieu*, 82; Leisegang, *Die erste Seligpreisung*, 136 (en donde indica que el sentido primitivo de la expresión de Mt sería el de aquellos que se sienten interiormente pobres); Lutterot, *Saint Matthieu*, 67s; Lloyd-Jones, *Studies*, I, 50; Macchioro, *The Meaning of the First Beatitude*, 40-49; Meinertz, *Theologie*, I, 98; Michaelis, *Matthäus*, I, 192-199; Percy, *Die Seligpreisungen*, 42; Radermakers, *Saint Matthieu*, 84s; Schniewind, *Matteo*, 78s; Staab, *Matthäus*, 30; Tasker, *St. Matthew*, 61; Theissing, *Die Lehre Jesu*, 6, n. 2; Votaw, *Sermon on the Mount*, 17; Wendt, *Die Lehre Jesu*,

II, 120; Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, 151; Zahn, *Matthäus*, 182-186.

296 Véase, p. e., Buzy, *Saint Matthieu*, 54; Dayez/Snoy, *Les Béatitudes*, 8; Fenton, *St. Matthew*, 80; Gamber, *Le Discours*, 47; Gratry, *St. Matthieu*, I, 71; Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur*, 20 (es una de las posibilidades que señala); Knörzer, *Die Bergpredigt*, 29s; Lohmeyer, *Matthäus*, 82s (es una de las dos interpretaciones que sostiene); Maldonado, *Commentarii*, I, 97; Miegge, *Il Sermone*, 34s; Nägelsbach, *Bergpredigt*, 16; Schelkle, *Die Gemeinde von Qumrân*, 44s; Schubert, *Bergpredigt*, 326s; Spadafora, *Temi di Esegesi*, 321; Tuya, *San Mateo*, 87s; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 19s. De alguna forma podría encuadrarse también dentro de esta corriente de opinión a López Melús, *Perspectivas de las Bienaventuranzas*, 115s, quien sostiene que, en sentido amplio, el dativo τῷ πνεύματι hace de la pobreza una disposición de humildad, pero que, en sentido estricto, esa disposición ha de interpretarse con relación a la riqueza, convirtiéndose en una actitud de liberación frente a ella. Por su parte, Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 19-62, integra en su estudio de la 1.ª bienaventuranza mateana diversas interpretaciones pero siempre subrayando la renuncia a los bienes materiales que dicha bienaventuranza comporta.

297 Cf., p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 2s; Dean, *The Synoptic Gospels*, I, 17; Ejarque, *Beati pauperes spiritu*, 132; Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur*, 20 (es una de las dos posibilidades que señala); Ongeval, *Matthaeum*, 58 (es una de las posibles interpretaciones que da).

298 Véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 56, para quien la expresión designa "los pobres en su espíritu" (τῷ πνεύματι), es decir, en lo más profundo y concreto de su corazón"; Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes"*, 377, que señala cómo la adición τῷ πνεύματι no restringe el sentido de οἱ πτωχοί, sino que refuerza o profundiza su significado, metiendo el sufrimiento propio del estado de pobreza en lo más profundo de su ser y hasta lo más íntimo de su vida religiosa; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103, quien indica que τῷ πνεύματι no limita el sentido de πτωχός sino que lo intensifica; en Mt 5,3a no se trata, para él, de pobres en el espíritu, sino de pobres interiormente abatidos por el desánimo y dolor; "es la pobreza plena que acaba en lo más íntimo del alma".

299 Véase, p. e., Gaechter, *Matthäus*, 147, quien, después de considerar a οἱ πτωχοί como personas sin medios para subsistir, indica que τῷ πνεύματι añade a esa situación un matiz religioso, ya que expresa una relación con Dios. Para este autor, el sujeto del primer macarismo designa a aquellos indigentes cuya necesidad material, que de hecho no pueden cambiar, la miran como una providencia de Dios, a quien consideran como su único Salvador. Goulder, *Midrash*, 276s, comienza señalando cómo uno de los puntos cardinales de la fe de Israel consiste en la creencia de que Yahvé tiene cuidado del pobre y del necesitado, conmoviéndose ante su llamada; indica después cómo Mt pone de relieve esta llamada añadiendo τῷ πνεύ-

ματι al sujeto οἱ πτωχοί; concluye indicando que "el espíritu" designa el aspecto del hombre vuelto hacia Dios. Gundry, *Matthew*, 67, señala que la adición de Mt enfatiza la confianza interior en Dios, en oposición a la dependencia de los medios materiales de subsistencia. Jacquemin, *Les Béatitudes*, 34-53, sostiene que Mt, con la precisión τῷ πνεύματι, pretende llamar la atención sobre esa disposición fundamental del alma que consiste en situar su pobreza delante de Dios (= pobreza espiritual, humildad); el autor indica que la pobreza material queda supuesta. Por su parte, Lage, *Las Bienaventuranzas*, 578s, relaciona la expresión de Mt con 1QM 14,7, señalando que con este semitismo se pretende poner a los seguidores de Jesús en la línea de la espiritualidad o piedad de la pobreza que, nacida en Israel hacia el siglo VII antes de Cristo, había quedado plasmada sobre todo en la espiritualidad de los Salmos y seguía siendo actual en los tiempos de Jesús, sobre todo en los círculos de los que, como el viejo Simeón, "esperaban la consolación de Israel" (Lc 2,25). Más adelante (p. 589s), señala este autor que no podemos entender la expresión de Mt en su dimensión simplemente sociológica. El macarismo, según él, se dirige, por un lado, contra los que ponen su confianza en la riqueza; por otro lado, va contra los que creerían que sencillamente por ser pobres, por su condición social, tenían asegurado un lugar en el Reino. Para Miglio, *Beni terreni*, 179, la adición τῷ πνεύματι confiere a οἱ πτωχοί un sentido religioso; se trata de pobres con un corazón humilde y deseosos de la salvación de Dios. Sabourin, *Matteo*, I, 372s, señala que Mt ha añadido τῷ πνεύματι para expresar lo que él entendía ser la correcta interpretación de las palabras de Jesús: la dimensión espiritual de la pobreza. Para este autor, Mt probablemente entendía por "pobreza de espíritu" una pobreza real o un estado de necesidad que comporta una dependencia filial del Padre. Stenzel, *Pobreza*, col. 830, señala que en Mt 5,3 se entiende por pobreza una actitud de entera orientación hacia Dios; en ella realmente se incluye la carencia de bienes, pues éstos representan siempre un obstáculo entre Dios y el hombre piadoso. Trilling, *Matthäus*, I, 90s, considera que la adición de Mt pone de manifiesto la faceta espiritual de la pobreza, transfiriendo así la modesta posición en la sociedad terrena, propia de los πτωχοί, a sus relaciones con Dios. Incluyo también aquí la opinión de Pikaza, *Las Bienaventuranzas de Jesús*, 35s, para quien la formulación de Mt 5,3a trata de hacer fecunda la verdad de que los primeros de la Iglesia son los más pequeños y todos los que sufren y están necesitados son hermanos de Jesús sobre la tierra; por eso, afirma él, añade Mateo: "hay que ser pobre en espíritu", "aceptando la pobreza radical (también la económica) a manera de lugar de Dios en nuestra vida".

300 Como propone, p. e., McKenzie, *Matthew*, 70, para quien τῷ πνεύματι pone el acento más sobre la condición humilde de los pobres que sobre la efectiva carencia de riqueza; su pobreza les impide tener la arrogancia y la seguridad en sí mismos características del rico. Ridderbos, *De strekking der Bergrede*, 90; Idem, *De komst*

van het Koninkrijk, 168-171, señala en ambas obras cómo la expresión de Mt designa desgraciados y oprimidos cuya miseria exterior (pobreza material) va unida a disposiciones de humildad y ternura (pobreza espiritual). Schmid, *Matthäus*, 60, considera que la adición τῷ πνεύματι tiene por objeto evitar una interpretación del concepto "pobre" demasiado material o de carácter social, poniendo el acento sobre las disposiciones interiores (= "los que tienen alma de pobres").

301 Véase, p. e., M'Neile, *St. Matthew*, 50; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 133s.

302 Así interpreta la expresión de Mt. Fritzsche, *Quattuor evangelia*, I.

303 Cf. Best, *Matthew 5,3*, 255-258.

304 Véase, p. e., Achelis, *Die Bergpredigt*, 5; Leisegang, *Die erste Seligpresigung*, 134-140, quien indica que así deberían entender la expresión los lectores griegos, aunque no fuera éste su sentido primitivo; Pernot, *Pages choisies des évangiles*, 55, aunque el mismo autor en su obra *Les quatre évangiles*, 26, traduce la expresión de Mt por "los desgraciados en su fuero interno".

305 Cf., p. e., Bauer/Arndt/Gingrich, *A Greek-Englis Lexicon*, 681; Bläser, *Las Bienaventuranzas*, 22s; Böhmer, *Die erste Seligpreisung*, 304; Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 28s; Fiebig, *Jesu Bergpredigt*, 1s; Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, 142s, 146s; Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, 373, n. 1; Green, *Saint Matthew*, 125; Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 184-188; Huber, *Die Bergpredigt*, 18s.22.27; Innitzer, *Matthäus*, 80s; Kasteren, *Hoe Jesus predikte*, 27ss; Keulers, *Mattheüs*, 66; Klöpper, *Seligpreisung der Bergpredigt*, 175-191; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 34; Lanwer, *Die Grundgedanken der Bergpredigt*, 84s; Schweizer, en TWNT, VI, 398s; Soiron, *Die Berpredigt Jesu*, 145-148; Steinmann, *Die Bergpredigt*, 12s; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 189-192; Tibaut, *Le sens des paroles du Christ*, 47, n. 1; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 128-132. 182-186; Idem, *Die Schriften*, I, 239s.

306 Ésta es la interpretación más corriente entre los autores Véase, p. e., Blass/Debrunner/Funk, *A Greek Grammar*, 105, n.° 197; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 3s; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 394ss.424; Eichholz, *Auslegund der Bergpredigt*, 34; Grundmann, *Matthäus*, 121; Moulton/Howard, *A Grammar*, II, 220.239; Schweizer, TWNT, VI, 398; Strecker, *Les macarismes*, 194; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 19; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 19, n.° 53. De la misma opinión son: Lohmeyer, *Matthäus*, 82; Miegge, *Il Sermone*, 34s; Spadafora, *Temi de Esegesi*, 321, quienes señalan además que τῷ πνεύματι equivale al acusativo griego de relación. De hecho, el griego helenista y neotestamentario sustituye normalmente el acusativo de relación, propio del griego clásico, por un dativo de relación: cf. Blass/Debrunner/Tabachovitz, *Grammatik*, § 197; Bonaccorsi, o. c., I, 3s; Dupont, o. c., III, 394; Moulton/Howard, o. c., II, 220.239; Zerwick, o. c., 19.26, n.° 53.74. A su vez, Bonaccorsi, o. c., I, 3, señala que, en Mt 5,3a, τῷ πνεύματι es, de suyo, un locativo. Robertson,

A Grammar, 523, es de la misma opinión, ya que considera τῷ πνεύματι como dativo de lugar. Por su parte, Blass/Debrunner/Tabachovitz, o. c., § 197, coloca el dativo de relación en la categoría de los dativos de instrumento o compañía. Del mismo modo, Moule, *An Idiom-Book*, 46, parece inclinarse a dar a τῷ πνεύματι un valor instrumental, en cuyo caso, afirma él, equivaldría a un adverbio. Un reducido grupo de autores confiere al dativo τῷ πνεύματι, de Mt 5,3a, un valor intensivo: cf. Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 54; Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 916s; Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes"*, 377; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103. De hecho, Bonnard, *Saint Matthieu*, 56, al interpretar el sujeto del primer macarismo con los pobres "en lo más profundo y en lo más concreto de su corazón", confiere también al dativo τῷ πνεύματι un valor intensivo. Sin embargo, como acertadamente señala Dupont, o. c., III, 423, este dativo intensivo no se conoce en griego.

307 Ejarque, *Beati pauperes spiritu*, 132, interpreta la expresión de Mt como "los que *ilustrados e impulsados* por el Espíritu Santo a la pobreza o la soportan con paciencia o la buscan y eligen voluntariamente". Para Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 233, se trata aquí de la pobreza producida interiormente *por obra* de la fuerza y gracia del Espíritu Santo. Lo mismo señala Zorell, *Lexicon*, col. 1084, apart. 2,b, quien considera τῷ πνεύματι como un dativo "causae impellentis" e interpreta el sujeto del primer macarismo como "ii qui sunt pauperes quia ad pauperem vitam *eos impellit suus animus* divinitus roboratus et edoctus". Igualmente, aunque sin poner τῷ πνεύματι en relación con el Espíritu Santo, Lohmeyer, *Matthäus*, 82, que, como se ha visto en la nota anterior, considera τῷ πνεύματι como equivalente al acusativo griego de relación, señala, sin embargo, que una de las dos interpretaciones posibles de la expresión de Mt es la de aquellos que voluntariamente eligen la pobreza, es decir, los pobres *por decisión*, identificando τῷ πνεύματι con opción voluntaria. En la misma línea hay que situar a aquellos autores para los cuales τῷ πνεύματι indica que la pobreza constituye en Mt 5,3a, una opción voluntaria (= pobres *por decisión*): cf., p. e., Fenton, *Matthew*, 80, para quien la precisión τῷ πνεύματι introduce un aspecto de voluntariedad y, en consecuencia, la bienaventuranza mateana concierne a los que son voluntariamente pobres; Gamber, *Le Discours*, 47, que señala el carácter voluntario de la pobreza en el texto de Mt; Gratry, *St. Matthieu*, I, 71, que interpreta la expresión de Mt como aquellos que han renunciado a todas las formas de egoísmo; Maldonado, *Commentarius*, I, 97, que indica cómo τῷ πνεύματι confiere a οἱ πτωχοί el sentido de pobreza voluntaria; Nägelsbach, *Bergpredigt*, 16, para quien el sujeto del primer macarismo mateano designa personas voluntariamente pobres; Ongeval, *Matthaeum*, 58, que considera como uno de los posibles sentido de la expresión de Mt el de "los que espontáneamente eligen la pobreza"; Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran*, 44s, quien, después de analizar 1QM 14,7, concluye que en Mt 5,3a se trata de personas que han elegido libremente la pobreza; Schubert, *Bergpredigt*, 326s, tras el análisis

de los textos de Qumrán (el autor no conocía todavía el rollo de la Guerra), afirma que la bienaventuranza de Mt se dirige a aquellos que practican la pobreza voluntaria y carecen de posesiones; Zampini, *Il Discorso dalla Montagna*, 43, que interpreta la expresión de Mt como "los pobres por el espíritu", añadiendo que ese *por* da razón no sólo del acto libre, sino también del objeto y del fin que mueve a la voluntad a abrazar la pobreza. Por su parte, Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 133, que, como se ha visto en la nota anterior, considera τῷ πνεύματι como equivalente del acusativo griego de relación, le atribuye un valor *causal: es quien lleva* a los πτωχοί a ser pobres (el autor, sin embargo, no es después consecuente con su propia interpretación). Todas estas interpretaciones, de una forma u otra, confieren al dativo τῷ πνεύματι un valor de *agente*.

308 Cf. pp. 59ss.

309 Sin embargo, como se ha visto (cf. *supra* notas 302-305), ésta es la opinión de todos aquellos autores que, de hecho, interpretan en Mt 5,3a τῷ πνεύματι como el objeto de que están faltos los pobres.

310 Cf. p. 61.

311 Cf. notas 293-295.

312 Un gran número de autores consideran en el texto de Mt sinónimos τῷ πνεύματι (5,3a), y τῇ καρδίᾳ (5,8a): véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 3; Bonnard, *Saint Matthieu*, 56; Buzy, *Saint Matthieu*, 54; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 391; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 34.46; Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, 147, n. 17; Gomá, *San Mateo*, I, 216; Grundmann, *Matthäus*, 121; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 70; Lohmeyer, *Matthäus*, 82; M'Neile, *St. Matthew*, 50.52; Prete, *Il senso dell'espressione*, 256; Rose, *St. Matthieu*, 32; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 163; Schiwy, *Weg ins Neue Testament*, I, 68; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 132; Schweizer, en TWNT, VI, 398; Trémel, *Béatitudes*, 94.

313 *Les Béatitudes*, III, 385-471.

314 Ibid. III, 469-471.

315 Cf. pp. 59-61.

316 De hecho, los autores recogidos en la nota 295, aparte de interiorizar al dativo τῷ πνεύματι, lo interpretan como toma de conciencia, convicción o sentimiento.

317 Nuestro análisis confirma, pues, la opinión de aquellos autores que ven en Mt 5,3a una pobreza de carácter voluntario: cf. *supra* nn. 296 y 307.

318 Ésta es la traducción que acertadamente ha adoptado *Nueva Biblia Española*, traducida por L. Alonso Schökel/J. Mateos (Madrid 1975). Es también la traducción que se ha seguido y defendido en Mateos/Camacho, *Mateo*, 51.53s. Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 55, indica, refiriéndose a esta traducción de la NBE, "es una versión más o menos discutible gramaticalmente, pero que concuerda bien con el contexto, con las exhortaciones de Cristo a seguirle, a elegir su mismo camino". Lage, *Las Bienaventuranzas*, 577s, re-

chaza la traducción que la NBE hace de Mt 5,3a, aunque reconoce que es posible gramaticalmente. En las traducciones castellanas de la Biblia la expresión de Mt normalmente se traduce por "los pobres de espíritu": véase, p. e., *Sagrada Biblia,* traducida por S. de Ausejo (Madrid 1975); *Sagrada Biblia,* traducida por E. Nácar y A. Colunga (Madrid [14]1962); edición española de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1975). La misma traducción adopta el *Nuevo Testamento Trilingüe,* traducido por J. M. Bover y J. O'Callaghan, (BAC) (Madrid 1977). Como señala con mucho acierto Lohmeyer, *Matthäus,* 83, esta traducción es incorrecta porque, según ella, τῷ πνεύματι designaría el objeto de que están faltos los pobres (naturalmente no es esto lo que quieren expresar los traductores). La *Sagrada Biblia,* traducida por F. Cantera y M. Iglesias (Madrid 1976), traduce la expresión de Mt por "los que tienen espíritu de pobreza", es decir, según señala en la nota correspondiente a Mt 5,3, "los pobres (en cuanto al) espíritu". En *Nouveau Testament* (traduction Oecuménique de la Bible), (París 1972), la expresión de Mt se traduce por "les pauvres de coeur". En ambas traducciones πνεῦμα se confunde con καρδία, convirtiéndose en una disposición interior permanente. La edición alemana *Das Neue Testament* (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift), (Stuttgart [3]1973) traduce la expresión por "die vor Gott arm sind"; lo mismo hace *Il Nuovo Testamento* (traduzione interconfessionale in lingua corrente), (Florencia 1976) que la traduce por "quelli che sono poveri di fronte a Dio". En ambas traducciones τῷ πνεύματι interioriza la pobreza (οἱ πτωχοί), espiritualizándola. Finalmente, la edición inglesa *New Testament* (The New English Bible), (Oxford-Cambridge [2]1970) traduce la expresión por "those who know their need of God", interpretando τῷ πνεύματι como acto de conocimiento, cuando en realidad, como ha quedado demostrado, denota acto de la voluntad.

Resulta curioso constatar cómo Dupont, *El mensaje de las bienaventuranzas,* 39.42, traduce indistintamente la expresión de Mt 5,3a por "los pobres de espíritu" o "los que eligen ser pobres", aunque la sigue interpretando, al igual que hacía en su obra *Les Béatitudes,* III, 385-471, como "los humildes" (p. 44).

319 Cf. n. 292.

320 Entre otros, Butler, *The Originality of St. Matthew,* 31s; Grandmaison, *Jésus-Christ,* I, 373, n. 1; Huber, *Die Bergpredigt,* 18; Leiseganz, *Die erste Seligpreisung,* 136; Pirot, *Béatitudes Évangéliques,* col. 932; Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân,* 269. Sobre esta cuestión puede verse: Dupont, *Les Béatitudes,* I, 211ss, n. 2.

321 Para Dupont, o. c., I, 216s, las dos versiones evangélicas encuentran su explicación más simple en un texto base que Mt, atendiendo a su intención catequética, ha retocado, añadiéndole una precisión complementaria (τῷ πνεύματι) que pretende únicamente ser explicitación del pensamiento real de Jesús. Para Léon-Dufour, *Saint Matthieu,* 70, el paralelo entre la expresión de Mt y la de 1QM 14,7 prueba el carácter primitivo, pero no original, de la fór-

mula mateana. Para él, con la adición τῷ πνεύματι Mt ha querido precisar, de cara a sus lectores, el sentido religioso de la fórmula según la piedad judía.

[322] Como sucede, p. e., con Gomá, *San Mateo*, I, 215s; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 132ss; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 25ss.

[323] Esta "espiritualización" la sostienen numerosos autores, entre otros: Allen, *St. Matthew*, 39s; Bligh, *The Sermon*, 43s; Brown, *New Testament Essays*, 267.270; Buzy, *Saint Matthieu*, 53; Dumont, *Les Béatitudes*, 7; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 210ss; Eichholz, *Auslegung der Berpredigt*, 33s; Fonck, *Beati...!*, 324; Gore, *The Sermon*, 23s; Hinnebusch, *The messianic meaning*, 709; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 114; Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, 142; Légasse, *Les pauvres en esprit*, 344s; MacGregor, *The Sermon*, 293s; Manson, *The Sayings of Jesus*, 47; McKenzie, *Matthew*, 70; Miegge, *Il Sermone*, 35; Miglio, *Beni terreni*, 179; M'Neile, *St. Matthew*, 50; Morison, *St. Matthew*, 59; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 35s; Plotzke, *El Sermón de la Montaña*, 16; Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2734; Rose, *St. Matthieu*, 31s; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 160; Sabourin, *Matteo*, I, 372s; Schmid, *Matthäus*, 60; Schniewind, *Matteo*, 78s; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 25; Strecker, *Les macarismes*, 191s.194s; Trémel, *Béatitudes*, 93s; Trilling, *Matthäus*, I, 90s; Truhlar, *Aspecto terreno de las bienaventuranzas*, 378.

[324] Véase, p. e., Alonso, *Las Bienaventuranzas*, 122; Bligh, *The Sermon*, 44; Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, 171; Idem, *Le Règne de Dieu*, 90-93; Durand, *Saint Matthieu*, 67s; Gore, *The Sermon*, 23s; Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon*, I, 44; McGarrigle, *The Humility of the "Poor in Spirit"*, 313-319; Morison, *St. Matthew*, 59; Ongeval, *Matthaeum*, 58 (es una de las tres interpretaciones que recoge); Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 35s; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 932; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 25; Zampini, *Il Discorso dalla Montagna*, 35. Dupont, *Les Béatitudes*, III, 455, señala cómo esta interpretación está muy extendida en la literatura no exegética.

[325] Véase, p. e., Dupont, *Les Béatitudes*, III, 21-40, donde analiza el problema de los destinatarios de las bienaventuranzas lucanas y llega a la conclusión de que el empleo de la segunda persona en los macarismos de Lc hace de ellos una interpelación dirigida a todos los discípulos de Jesús; Idem, *El mensaje de las bienaventuranzas*, 24s; Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, 167; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 114; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 929; Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 77.

[326] Cf. Aland, *Synopsis*, 75; Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 128; Bonnard, *Saint Matthieu*, 56; Dean, *The Synoptic Gospels*, I, 17; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 39ss.91ss; Idem, *Introduction aux Béatitudes*, 99s; Idem, *El mensaje de las bienaventuranzas*, 42; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 33; Goulder, *Midrash*, 276s; Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, 373, n. 1; Green, *Saint Matthew*, 125; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 198, n. 9; Koch, *Beati mundo corde*.

10; Lagrange, *Saint Matthieu,* 82; Lohmeyer, *Matthäus,* 81; McKenzie, *Matthew,* 70; Nestle/Aland, *Novum Testamentum Graece,* 8.160; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 160; Sabourin, *Matteo,* I, 373; Schmid, *Matthäus,* 60; Strack/Billerbeck, *Kommentar,* I, 90; Trilling, *Matthäus,* I, 90; Tuya, *San Mateo,* 87; Vattioni, *Beati i poveri,* 497; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!,* 14. Esta relación se encuentra ya establecida en los Padres: véase, p. e., Jerónimo, *Commentariorum in Evangelium Matthaei. Lib. I,* PL 26, col. 34 = *Commentariorum in Mathaeum* (*Corpus Christianorum,* Series Latina, t. LXXVII), Turnhout 1969, 24.

[327] TM: *lᵉbaśśēr ʿᵃnāwîm šᵉlāḥanî.*

LXX: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκεν με.

[328] Para Dupont, *Introduction aux Béatitudes,* 100, Mt, mediante esta apódosis, concreta la "buena noticia" de Isaías.

[329] En Lc 4,18 se acude explícitamente a Is 61,1-2 para describir la misión mesiánica de Jesús. A Is 61,1c hacen, sin duda referencia Mt 11,5 y su paralelo de Lc 7,22, con ocasión de la explicación que da Jesús a los discípulos de Juan Bautista acerca de su misión mesiánica.

[330] Tal confianza viene motivada por el hecho de que los *ʿᵃnāwîm* no esperan encontrar una respuesta humana a su situación: aquellos hombres que, por tener medios para ello, pudieran dársela, son precisamente quienes los explotan, oprimen o los han reducido a la miseria.

[331] Esto es justamente lo que muchos autores parecen perder de vista.

[332] El sentido religioso de confianza o dependencia respecto a Dios que comporta la expresión de Mt es puesto de manifiesto por numerosos autores: véase, p. e., Allen, *St. Matthew,* 39; Bonnard, *Saint Matthieu,* 56; Bornkamm, *Jesus von Nazareth,* 68; Dupont, *Les Béatitudes,* II, 39ss.91ss; Idem, *Introduction aux Béatitudes,* 100; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 33s; Gaechter, *Das Matthäus Evangelium,* 146s; Gomá, *San Mateo,* I, 210ss; Goulder, *Midrash,* 276s; Haag/Born/Ausejo, *Pobres,* col. 1540; Hill, *Matthew,* 110; Hinnebusch, *The messianic meaning,* 709; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* I, 114; Jones, *San Mateo,* 359; Knörzer, *Die Bergpredigt,* 30; Miegge, *Il Sermone,* 29ss; Miglio, *Beni terreni,* 179; Pirot, *Béatitudes Évangéliques,* col. 930; Plummer, *St. Matthew,* 62; Radermakers, *Saint Matthieu,* 84; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 160; Sobourin, *Matteo,* I, 372ss; Salguero, *Las Bienaventuranzas,* 78s; Schmid, *Matthäus,* 60; Stenzel, *Pobreza,* col. 830; Trilling, *Matthäus,* I, 90s. Para algunos autores este sentido religioso vendría reforzado por el paralelismo entre Mt 5,3a y 1QM 14,7, como ocurre con: Braun, *Qumran,* I, 13; Davies, *The Setting,* 251; Dupont, *Les Béatitudes,* III, 462-465; Hill, *Matthew,* 111; Jeremias, o. c., I, 114; Rouiller/Varone, art. c., 160; Schubert, *Bergpredigt,* 326s; Strecker, *Les macarismes,* 194s.

[333] Mt 5,4 alude a Is 61,2; Mt 5,5 cita casi literalmente a Sal 37(36),11; Mt 5,8 alude a Sal 24(23),4.6; Mt 5,9 alude a Os 2,1.

[334] Cf. Sal 34,19; 35,10; 37,14-19; 40,18; 70,6; 74,21; 86,1-2; Is 29,19-20; 49,8-13; 57,15, etc.

[335] *Tesoro de los Rollos de las Grutas* (Jerusalén 1954).

[336] *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5,3,* 54; Idem, *Les Béatitudes,* III, 389. Véase también: Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten,* 127, nn. 2 y 4; Légasse, *Les pauvres en esprit,* 337, n. 4.

[337] P. e., Carmignac, *La Régle de la Guerre,* 205, que traduce la expresión por "los humildes de espíritu"; Yadin, *The Scroll of the War,* 327, que la traduce por "los pobres en espíritu".

[338] Dupont, *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5,3,* 57-59; Idem, *Les Béatitudes,* III, 389-391; Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens,* 205; Gaster, *The Dead Sea Scriptures,* 319; Légasse, *Les pauvres en esprit,* 336-345; Idem, *I poveri di spirito,* 24; Maier, *Die Texte vom Toten Meer,* I, 142; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 160; Sanford Lasor, *The Dead Sea Scrolls,* 61s; Vogt, *Forma antiquior hymni,* 483.

[339] Cf. Best, *Matthew 5,3,* 255-258; Smit Sibinga, *Zalig de armen,* 6, n. 2.

[340] Cf. Kandler, *Die Bedeutung der Armut,* 193-209; Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran,* 44; Schubert, *Bergpredigt,* 362s; Zehrek, *Die Funde von Qumran,* 188s.

[341] Está todavía por demostrar que los términos *rûªḥ*/πνεῦμα unidos a un adjetivo lo conviertan en una mera disposición interior. Como se ha visto (cf. pp 108s), los ejemplos que a este respecto recoge Dupont, *Les Béatitudes,* III, 386ss, no sólo no prueban nada en este sentido, sino que, en ellos, aparece claramente como *rûªḥ*/πνεῦμα denotan *actividad* personal interna.

[342] Cf. Hunzinger, *Fragmente,* 135; Vogt, *Forma antiquior hymni,* 483ss.

[343] Esto supuesto, quizás entonces la lectura ʿªniyê-rûªḥ fuera la más apropiada.

[344] Percy, *Die Seligpreisungen,* 43 y Vannutelli, *De Evangelio Talmudicis,* 360s, señalan acertadamente cómo en toda la literatura veterotestamentaria no se habla jamás de "pobres en (de) espíritu".

[345] Dupont, *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5,3,* 53.55, sostiene la posibilidad de que la expresión ʿª*nāwê-rûªḥ* se encuentre también en 1QM 14,3. Por su parte, Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament,* 269, señala la relación de Mt 5,3a no sólo con 1QM 14,7, sino también con IQS 4,3.

[346] Cf. p. 58.

[347] Véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi,* I, 4; Conzelmann, *Grundriss der Theologie,* 126s; Dupont, *Les Béatitudes,* I, 209s, quien señala cómo los autores no tienen dificultad en reconocer esta equivalencia, recogiendo en nota a un buen número de ellos; George, *Le Règne de Dieu,* 43; Gundry, *Matthew,* 68; Hinnesbusch, *The messianic meaning,* 708; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* I, 100; Lohse, *Teología del NT,* 41s; Oñate, *El "Reino de Dios",* 358, n. 23; Radermakers, *Saint Matthieu,* 82; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 179; Sabourin, *Matteo,* I, 95s; Salguero, *Las Bienaventuranzas,* 77;

Schmidt, en TWNT, I, 582s; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 68; Vattioni, *Beati i poveri*, 468; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 21s.

[348] No se puede dilucidar con certeza cuál de las dos expresiones es la original, ya que la más semítica de ellas, "reino de los cielos", aparece en la literatura judía hacia el año 80 d.C. Sobre esta cuestión véase: Dupont, *Les Béatitudes*, I, 209s; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 100; Marriot, *The Sermon on the Mount*, 102s; Schmidt, en TWNT, I, 582s.

[349] Cf. pp. 62-65.

[350] Cf. Éx 15,18; 19,6; Jue 8,23; 10,7.10; I Sm 8,7; 12,12; 1 Re 22,19; Sal 47,4; 93,1; 96,10; 97,1; 99,2; 145,11ss; 146,10; Is 6,5; 24,23; 33,22; 41,21; 44,6; 52,7; Abd 21; Sof 3,15; Zac 14,9.16, etc.

[351] Puede verse, al respecto, entre otros: Klappert, *Reino*, 70-73; Kleinknecht/Rad/Kunh/Schmidt, en TWNT, I, 562ss; Noth, *Gott, König*, 157ss; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 6ss.

[352] Una construcción semejante aparece, por ejemplo, en Mt 10,1 en donde el término sobre el que se ejerce la autoridad dada por Jesús a sus discípulos se encuentra en genitivo (πνευμάτων ἀκαθάρτων); lo mismo ocurre en Mc 6,7. Esta construcción existe también en castellano, por ejemplo: "el dominio de las pasiones" = tener dominio *sobre* las pasiones; "el control del puerto" = tener control *sobre* el puerto.

[353] Éste es el sentido que predomina en el Nuevo Testamento: cf. Degenhardt, *Lukas - Evangelist der Armen*, 51; Frey, en DB, V, col. 1242; George, *Le Règne de Dieu*, 44; Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, 167; Hinnebusch, *The messianic meaning*, 708; Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 78; Lage, *Las Bienaventuranzas*, 587; Percy, *Die Seligpreisungen*, 85; Schmidt, en TWNT, I, 585; Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 77; Schürmann, *Die Warnung des Lukas*, 74; Idem, *Das Lukasevangelium*, I, 327.336s; Shepherd, *The Epistle of James*, 43; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 143; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 182s; Idem, *Die Schriften*, I, 413; Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 5,9. Por su parte, Dupont, *Les Béatitudes*, II, 106, aun reconociendo que el sentido predominante de βασιλεία en el Nuevo Testamento es el de "reinado", señala que en Mt 5,3b dicho término, en continuidad con aquellos pasajes que hablan de "entrar en la βασιλεία", parece tener el sentido de "reino". Sin embargo, en su obra *El mensaje de las bienaventuranzas*, 13, hace explícitamente suya la traducción de la NBE, que confiere a βασιλεία el sentido de "reinado".

[354] La NBE traduce la apódosis de Mt 5,3 así: "porque ésos tienen a Dios por Rey".

[355] Cf. Meinertz, *Theologie*, I, 37; M'Neile, *St. Matthew*, 50. Para Buzy, *Saint Matthieu*, 54, resulta exagerado oponer el presente de esta bienaventuranza al futuro de las restantes, ya que, según él, en el estilo sapiencial o gnómico todos los tiempos se confunden. De la misma opinión es Tuya, *San Mateo*, 88.

[356] Véase, p. e., Allen, *St. Matthew*, 39s; Eichholz, *Auslegung*

der Bergpredigt, 28; Friedländer, *The Jewish sources*, 18s, quien señala, además, que Mt 5,3 tiene como objeto animar a los discípulos de Jesús, que realmente eran gente pobre: aquí en la tierra son pobres, pero en el Reino serán ricos; Gaechter, *Matthäus*, 147; Gundry, *Matthew*, 68, para quien se trata de un presente tenso que hay que interpretar, en continuidad con el futuro tenso de la segunda parte de las restantes bienaventuranzas, con sentido de futuro; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 26; Légasse, *I poveri di spirito*, 25; Lohmeyer, *Matthäus*, 83; MacGregor, *The Sermon on the Mount*, 296; Müller, *Le Sermon sur la Montagne*, 46; Naville, *St. Matthieu*, I, 297; Plotzke, *El Sermón de la Montaña*, 15; Roux, *L'Évangile du Royaume*, 51; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 73.95.128, quien justifica su opinión indicando que hay que interpretar en futuro todos los textos en que el Reino de Dios se atribuye a hombres determinados mediante εἶναι con genitivo; Strecker, *Les macanismes*, 193; Trilling, *Matthäus*, I, 91.

357 Véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 4; Bonsirven, *Théologie*, 59, n. 20; Bornkamm, *Bibel*, 22; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 118-123; Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 202s; Lagrange, *Saint Matthieu*, 82; Romeo, *Beatitudini*, col. 1102; Rouiller/Varone, *Saint Matthie*, 159; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 22, aunque a continuación (p. 23) pone el acento en la realidad ya presente del Reino.

358 Diversos autores reconocen el carácter actual y presente de la βασιλεία divina en Mt 5,3b, p. e., Bowmann, *The Beatitudes*, 308s; Hinnebusch, *The messianic meaning*, 78; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 59; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 933; Radermakers, *Saint Matthieu*, 82; Sabourin, *Matteo*, I, 373.384, n. 88; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 134; Truhlar, *Aspecto terreno de las Bienaventuranzas*, 379; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 257s. Por su parte, Dodd, *The Parables*, 47, n. 1; Idem, *The Beatitudes*, 410; Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2738, y otros, consideran ἐστιν un presente "tenso". A su vez, Conzelmann, *Reich Gottes*, cols. 914-918; Idem, *Gundriss der Theologie*, 125-134, sostiene que las bienaventuranzas llevan al hombre a una confrontación existencial con el Reino de Dios, cuya salvación eterna se experimenta desde el presente.

359 Como ocurre en el arameo y en el hebreo que prescinden de la cópula: cf. Allen, *St. Matthew*, 39s; Dupont, *Les Béatitudes*, II, 120; Gaechter, *Matthäus*, 147; Gundry, *Matthew*, 68; Légasse, *I poveri di spirito*, 25; Lohmeyer, *Matthäus*, 83; MacGregor, *The Sermon*, 296; M'Neile, *St. Matthew*, 50; Romeo, *Beatitudini*, col. 1102; Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 22.

360 Dupont, *Les Béatitudes*, II, 121, siguiendo probablemente a G. von Rad, en TWNT, I, 567, sostiene, en defensa de su interpretación, que Mt no emplea el futuro ἔσται en la primera bienaventuranza porque nunca se habla de la βασιλεία en futuro, ni siquiera para decir que llegará. Semejante formulación se prestaría, según él, a un equívoco blasfematorio, porque podría entenderse como si Dios no fuera Rey desde siempre. Légasse, *I poveri di spirito*, 25

y Villar, *¡Felices, los pobres de espíritu!*, 22, siguen también este parecer. Sin embargo, en el Antiguo Testamento existen formulaciones futuras de la βασιλεία divina que contradicen esta opinión: véase, p. e., Is 24,23 (LXX): ὅτι βασιλεύσει κύριος ἐν Σιων; Is 52,7 (LXX): βασιλεύσει σου ὁ θεός; Abd 21 (LXX): καὶ ἔσται τῷ κυρίῳ ἡ βασιλεία.

361 Las gramáticas de griego bíblico hablan del presente que se emplea con valor de futuro próximo o cierto: cf. Blass/Debrunner/Funk, *A Greek Grammar*, n.° 323; Moule, *An Idiom-Book*, 7; Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 63; Zerwick, *Graecitas Biblica* 94s, n.° 278, pero ninguna de ellas trae el verbo ἐστιν de Mt 5,3b y 10b como ejemplo de este tipo.

362 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 72ss.

363 Para la interpretación de esta perícopa puede verse, además de Mateos/Camacho, *Mateo*, 72s, Johnson, *The Vitality of the Individual*, 48-51; Cadbury, *The Single Eye*, 70-74; Goulder, *Midrash*, 264; Roberts, *An Evil Eye*, 143-147.

364 Cf. Lohmeyer, *Matthäus*, 82s. El mismo Dupont, *Les Béatitudes*, III, 399-419, que se esfuerza por minimizar las interpretaciones de la Iglesia antigua en favor de la pobreza voluntaria acaba concluyendo que, acerca de Mt 5,3, la opinión de los Padres y antiguos escritores eclesiásticos se divide en tres corrientes: 1) "los pobres que voluntaria y libremente eligen y aceptan la pobreza"; 2) "los desprendidos interiormente de los bienes materiales". 3) "los humildes". Según él, esta última es la opinión más extendida (pp. 418s). A las conclusiones de Dupont habría que añadir que estas tres interpretaciones se encuentran tan estrechamente relacionadas en el pensamiento de la Iglesia antigua que resulta imposible dar a una de ellas la prioridad sobre las otras. Puede verse también sobre esta cuestión: Sancho Andreu, *"Fide divites"*, 311-349.

365 *Stromata*, lib. IV, cap. VI: *Aliquot beatitudinum capita exponit*, PG, 8, cols. 1238s.

366 *In Evangelium Matthaei Commentarius*. Caput IV: *De beatitudine et praeceptis, de reconciliatione fratrum, de adulterio, de oculo et manu eruenda, de juramentis et eleemosyna*, PL, 9, cols. 931s.

367 *Regulae Brevius Tractatae*, Interrogatio CCV: *Qui sint pauperes spiritu*, PG, 31, col. 1217.

368 *Homilia in Psalmum XXXIII*, 7, PG, 29, col. 362.

369 *De Beatitudinibus*, Oratio L, PG, 44, cols. 1205-1208.

370 *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, Homilia XV, PG, 57, col. 224.

371 *Sermo. De octo beatitudinibus*, PL, 20, col. 325. Lo mismo en *Tractatus. In Evangelium S. Matthaei*, Tractatus III, caput V, PL, 20, cols. 332s.

372 *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, lib. I, PL, 26 = *Commentariorum in Matthaeum* (*Corpus Christianorum*, Series Latina, t. LXXVII) (Turnhout 1969) 24.

[373] *Sermones*. *Sermo XCV*: *Sive homilia de gradibus ascensionis ad beatitudinem*, PL, 54, cols. 416s.

[374] *In Matthaei Evangelium Expositio*, lib. I, PL, 92, col. 24.

[375] *Commentariorum in Matthaeum*, lib. III, caput V: *De sermone Domini in monte, et perfectione evangelica*, PL, 107, col. 795.

[376] *Homilia de octo beatitudinibus*, PL, 141, cols. 1090s.

[377] *Expositio in Matthaeum Evangelistam*, caput X: *De octo beatitudinibus*, PL, 106, col. 1303.

[378] *Sermones de Sanctis*. *In Festo Omnium Sanctorum*, Sermo I, PL, 183, cols. 456s.

[379] *Tractatus diversi*. Tractatus nonus: *De beatitudinibus evangelicis*, PL, 204, cols. 485ss.

[380] *Sermones*. Sermo XLII: *In Festo Omnium Sanctorum*, PL. 207, col. 689.

[381] *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, PL, 162, cols. 1284s.

[382] *Sermones*. Sermo primus: *In Festo Omnium Sanctorum*, PL, 194, col. 1693.

[383] *Evangelium secundum Matthaeum*, PG, 129, col. 189.

[384] *Homiliae*. Homilia LI: *In beatitudines*, PG, 132, col. 913.

[385] *Dionyssi bar Salibi Commentarii in Evangelia*, editados por I. Sedlacek/I.-B. Chabot, I, 2 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 77: Syr. 39) (Lovaina 1915) 200s.

[386] Cf. p. 49.

[387] Numerosos autores señalan cómo Mt establece en sus bienaventuranzas las condiciones para disfrutar del reinado de Dios: véase, p. e., Bornkamm, *Bergpredigt*, col. 1048; Buzy, *Saint Matthieu*, 54; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 471.666s.671; Grundmann, *Matthäus*, 120; Hauck, en TWNT, IV, 371; Hermann, *Initiation a l'exégèse moderne*, 122; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 121; Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 76; Neuhaeusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, 141.160.169; Rose, *St. Matthieu*, 30, n. 1; Sabourin, *Matteo*, I. 370; Schnackenburg, *Christliche Existenz*, I, 120; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, 39; Strecker, *Les macarismes*, 195.208; Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*. Sin embargo, no faltan quienes señalan que en las bienaventuranzas de Mt no se expresan condiciones de admisión al Reino: p. e., Schweizer, *Formgeschichtliches*, 126. n. 2 y Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 257s.

[388] Véase, p. e., Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 30; Bowman, *Travelling the Christian Way*, 381s; Bowman/Tapp, *The Gospel from the Mount*, 27.31ss; Dayez/Snoy, *Les Béatitudes*, 10s; Gamber, *Discours de Jésus sur la Montagne*, 60; Gomá, *San Mateo*, I, 220; Gore. *The Sermon on the Mount*, 28; Goulder, *Midrash*, 265; Grundmann. *Matthäus*, 123 (recoge en parte esta opinión); Huber, *Die Bergpredigt*, 28-33; Keulers, *Mattheüs*, 66 (recoge en parte esta opinión); López-Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 97; Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon*, I. 58s; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 154-160 (recoge en parte esta opinión); Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 95; Strecker, *Les macarismes*, 195s. Algunos autores interpretan el sujeto de Mt 5,4 como "los que sufren por los pecados de Israel": p. e.,

Albright/Mann, *Matthew*, 46; Allen, *St. Matthew*, 41; Friedländer, *The Jewish Sources*, 20; McKenzie, *Matthew*, 70.

[389] Véase, p. e., Brouwer, *De Bergrede*, 234; Bultmann, en TWNT, VI, 43; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 553ss; Grundmann, *Matthäus*, 123; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 119; Keulers, *Mattheüs*, 66; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 37; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 32; Légasse, *I poveri di spirito*, 29s; Lohmeyer, *Matthäus*, 85; Michaelis, *Matthäus*, I, 200; Roloff, *Das Kerigma*, 235; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, 31; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 155; Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 189 (aunque en la nota 3 de esa misma página vuelve a la interpretación de "dolor por los pecados"); Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 255; Zahn, *Matthäus*, 187.

[390] Véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 56; Buzy, *Saint Matthieu*, 55; Lagrange, *Saint Matthieu*, 83; Miegge, *Il Sermone*, 39; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Schniewind, *Matteo*, 81; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 27. Ésta era también la opinión sostenida por Dupont, *Les Béatitudes*, II, 37, en donde advertía contra la tendencia de los autores de traspasar la significación de los distintos sujetos de los macarismos mateanos del plano sociológico al plano espiritual. Como se ha visto (nota anterior), él mismo ha acabado cayendo en esta tendencia.

[391] Para Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2735, el sujeto de Mt 5,4 designa a aquellos que pacientemente sufren la miseria. Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 81, lo interpreta como los que no tienen participación alguna en la felicidad de este mundo: son excluidos de ella porque son pobres. Para Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, 115, designa a los que se saben vacíos delante de Dios y esperan todo de él. Para Troadec, *Saint Matthieu*, 87, se trata de los que están afligidos por causa de Cristo y de la llegada del Reino y, más en concreto, porque tienen un alma de pobre y son mansos con el prójimo. Para Rose, *St. Matthieu*, 32, la expresión designa a los que sufren por su pobreza espiritual.

[392] Véase, p. e., Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 38s; Naville, *Essai sur St. Matthieu*, I, 298s; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 138.

[393] Véase, p. e., Jones, *San Mateo*, 358, que interpreta el sujeto de Mt 5.4 como aquellos que tienen motivos para lamentarse y sin embargo no se quejan. Para Rotondi, *Matteo*, 41, designa a los que aceptan el dolor.

[394] Véase, p. e., Jacquemin, *Les Béatitudes*, 43; Schmid, *Matthäus*, 60; Trilling, *Matthäus*, I, 91. Recogemos también aquí la opinión de Sabourin, *Matteo*, I, 375, para quien el sujeto de Mt 5,4 designa a los afligidos que creen en el evangelio del Reino.

[395] Cf. Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 161.

[396] Cf. Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 72.

[397] Cf. Hill, *Matthew*, 111.

[398] Cf. pp. 66-68.

[399] Véase entre otros: Aland, *Synopsis*, 75; Aland/Black y otros,

The Greek New Testament; Albright/Mann, *Matthew,* 46; Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus,* 116, n. 5; Benoit/Boismard, *Synopse,* II, 128; Bligh, *The Sermon on the Mount,* 44s; Bonaccorsi, *Primi saggi,* I, 5; Bornhäuser, *Die Bergpredigt,* 30; Bultmann, en TWNT, VI, 43; Dodd, *The Beatitudes,* 55; Dupont, *Les Béatitudes,* II, 91ss; III, 545; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 38s; Friedländer, *The Jewish Sources,* 19; Gaechter, *Matthäus,* 148; Gomá, *San Mateo,* I, 219s; Green, *St. Matthew,* 124; Gundry, *Matthew,* 68; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* I, 198, n. 9; Lagrange, *Saint Matthieu,* 83; Légasse, *I poveri di spirito,* 29; Léon-Dufour, *Saint Matthieu,* 72; Lohmeyer, *Matthäus,* 84; Mateos/Camacho, *Mateo,* 54; McKenzie, *Matthew,* 70; Merk, *Novum Testamentum;* Miegge, *Il Sermone,* 38; Nestle/Aland, *Novum Testamentum,* M'Neile, *St. Matthew,* 50; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 160; Sabourin, *Matteo,* I, 375; Schmid, *Matthäus,* 60; Schniewind, *Matteo,* 81; Schweizer, *Matthäus,* 51; Staudinger, *Die Bergpredigt,* 27; Strack/Billerbeck, *Kommentar,* I, 195; Trilling, *Matthäus,* I, 91; Tuya, *San Mateo,* 91.

400 TM: *l^{e}bašēr '^{a}nāwim š^{e}lāḥanî.*
LXX: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με.

401 TM: *lah^{a}boš l^{e}nišb^{e}rê-lēb.*
LXX: ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ.

402 TM: *liq^{e}rō' liššbûyim d^{e}rôr*
LXX: κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν.

403 TM: *w^{e}la'^{a}sûrim p^{e}raḥ qô^{a}ḥ.*
LXX: καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν.

Como puede apreciarse los LXX se apartan del TM, a no ser que τυφλοῖς se tome aquí como una metáfora para designar a los que están en la oscuridad de la prisión.

404 TM: *liq^{e}rō' š^{e}nat-rāṣôn laywāh.*
LXX: καλέσαι ἐνιαυτον κυρίου δεκτόν.

405 TM: *w^{e}yôm nāqām lē'lōḥênû.*
LXX: καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως.

406 TM: *l^{e}naḥēm kol '^{a}bēlîm.*
LXX: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

407 TM: *lāśûm la'^{a}bēlê ṣîôn.*

La frase constituye probablemente una adición: cf. *Biblia Hebraica,* editada por R. Kittel (Stuttgart [12]1961) en aparato crítico. Los LXX han suprimido el verbo de este hemistiquio y han puesto en su lugar el del siguiente.

LXX: δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σιων.

408 TM: *lātēt lāhem p^{e}'ēr taḥat 'ēper.*
LXX: δόξαν ἀντὶ σποδοῦ.

409 TM: *šemen śāsôn taḥat 'ēbel ma'^{a}ṭēh.*
LXX: ἄλειμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσιν.

410 TM: *t^{e}hilāh taḥat rû^{a}ḥ kēhāh.*
LXX: καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας.

411 Cf. Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel,* 357-366; Alonso Schökel/Sicre Díaz, *Profetas,* I, 369s.

[412] Cf. Hill, *Matthew,* 111; Mateos/Camacho, *Mateo,* 55. Por su parte, Lohmeyer, *Matthäus,* 85, señala con relación a Mt 5,4 que son los poderosos los que provocan el dolor y desprecian al que lo siente. A su vez, Bonnard, *Saint Matthieu,* 56, al interpretar οἱ πενθοῦντες en sentido amplio, considera como uno de los posibles significados del término el que aquellos que se lamentan por la desaparición de sus seguridades sociales.

[413] Cf. p. 49.

[414] Cf. pp. 70s.

[415] Véase, p. e., Bornkamm, *Jesus von Nazareth,* 185, n. 25; Friedländer, *The Jewish Sources,* 20; Gaechter, *Matthäus,* 145; Gomá, *San Mateo,* I, 221; Gundry, *Matthew,* 69; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie,* I, 22ss (p. 22, n. 14); Lohmeyer, *Matthäus,* 85; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino,* 96; Miegge, *Il Sermone,* 39; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 158; Sabourin, *Matteo,* I, 375, n. 72; Schwarz, *Ihnen gehört das Himmelreich?,* 342, n. 5; Schiwy, *Weg ins Neue Testament,* I, 68; Schmid, *Matthäus,* 60; Trilling, *Matthäus,* I, 92; Zerwick, *Graecitas Biblica,* 78, n.° 236.

[416] Para algunos autores se trata de un futuro tensional, es decir, παρακληθήσονται denota una acción que ya se hace presente pero que alcanzará toda su virtualidad en el futuro: cf., entre otros, Bonnard, *Saint Matthieu,* 56; Lagrange, *Saint Matthieu,* 83s; Schmitz, en TWNT, V, 976; Trilling, *Matthäus,* I, 92. Para otros designa el consuelo que experimentarán los πενθοῦντες al participar en la salvación del Reino transhistórico de Dios: cf., p. e., Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 38; McKenzie, *Matthew,* 70 (parece que éste es el sentido que subyace al hablar el autor de participar en la salvación mesiánica); Meinertz, *Theologie,* I, 50; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo,* 130; Staudinger *Rie Bergpredigt,* 28; Strecker, *Les macarismes,* 196.

[417] Colocan la bienaventuranza de los πραεῖς a continuación del primer macarismo (Mt 5,3): el códice mayúsculo D, el minúsculo 33, algunas versiones latinas, la Vulgata, el códice Curetonianus, el Diatessaron, Clemente, Orígenes, Eusebio, Afraates, Hilario, Basilio, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Ammonio. La sitúan después del macarismo de los πενθοῦντες: los códices mayúsculos ℵ, B, C, K, W, Δ, Θ, Π, las familias de los códices minúsculos λ, φ, los códices latinos b, f, q, el códice Sinaítico (de las antiguas versiones siríacas), las versiones Pešitta, Sahídica, Bohaírica, Tertuliano, Crisóstomo y el Pseudo-Crisóstomo.

[418] Como, p. e., Benoit, *Saint Matthieu,* 54; Dupont, *Les Béatitudes,* I, 253; III, 473; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 35; Farrer, *St. Matthew,* 162ss; Gomá, *San Mateo,* I, 206.217; Jones, *San Mateo,* 358; Knabenbauer, *Matthaeum,* I, 234; Lagrange, *Saint Matthieu,* 71; Légasse, *I poveri di spirito,* 26; Léon-Dufour, *Saint Matthieu,* 71; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino,* 81ss; Miegge, *Il Sermone,* 40, n. 33; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo,* 65; Radermakers, *Saint Matthieu,* 16; Romeo, *Beatitudini,*

col. 1103; Rose, *St. Matthieu*, 32; Sabourin, *Matteo*, I, 367, n. 59; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, 473; Schniewind, *Matteo*, 79ss; Theissing, *Die Lehre Jesu*, 13; Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 25.

[419] Como, p. e., Albright/Mann, *Matthew*, 46; Allen, *St. Matthew*, 40s; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 6; Bonnard, *Saint Matthieu*, 56s; Buzy, *Saint Matthieu*, 55; Gaechter, *Matthäus*, 148; Green, *Saint Matthew*, 125; Grundmann, *Matthäus*, 124, n. 29; Hill, *Matthew*, 111; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 37; Lohmeyer, *Matthäus*, 86; McKenzie, *Matthew*, 70; M'Neile, *St. Matthew*, 51; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 135; Schmid, *Matthäus*, 58; Strecker, *Les macarismes*, 196; Trilling, *Matthäus*, I, 92s; Zahn, *Matthäus*, 186s.

[420] Véase, p. e., Albright/Mann, *Matthew*, 46; Allen, *St. Matthew*, 41; Black, *The Beatitudes*, 125; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 6; Colunga, *Bienaventurados los mansos*, 590; Degenhardt, *Lukas-Evangelist der Armen*, 50, n. 39; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 252 (aunque en el t. III, p. 474 considera que el término "doble" no es quizá el apropiado); Eichholz, *Auslegungder Bergpredigt*, 35s; Gomá, *San Mateo*, I, 218; Green, *Saint Matthew*, 125; Grundmann, *Matthäus*, 124; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 28; Lagrange, *Saint Matthieu*, 83; Légasse, *Jésus et l'enfant*, 245 y n. 4; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 72; Lohmeyer, *Matthäus*, 86; Manson, *The Sayings of Jesus*, 152; McKenzie, *Matthew*, 70; Miegge, *Il Sermone*, 40; Neuhaeusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, 146; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 933; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 161; Sabourin, *Matteo*, I, 367.376; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 84; Schmid, *Matthäus*, 60; Schniewind, *Matteo*, 78s; Smit Sibinga, *Zalig de armen*, 10; Severino Croatto, *Los oprimidos poseerán la tierra*, 247; Theissing, *Die Lehre Jesu*, 6.14; Trémel, *Béatitudes*, 95.

[421] Algunos autores consideran este macarismo como una glosa de un copista, insertada muy pronto en el texto: p. e., Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 127; Bultmann, *Die Geschichte*, 115; Filson, *Broken Patterns*, 229; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 28; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 185; Wellhausen, *Das Evangelium Matthei*, 14s. Otros, como una posible interpolación: p. e., Lohmeyer, *Matthäus*, 86; Manson, *The Sayings of Jesus*, 152; Sabourin, *Matteo*, I, 367.376; Schniewind, *Matteo*, 80s. Schmid, *Matthäus*, 60s, considera muy problemática su autenticidad. Strecker, *Les macarismes*, 196s, sostiene que esta bienaventuranza no pertenece a la tradición primitiva de los macarismos. Para Losada, *Bienaventurados los mansos*, 242, ha sido añadida por el último redactor mateano. Para Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 24s, esta bienaventuranza ha sido añadida a las tres bienaventuranzas primitivas (las tres comunes a Mt y Lc) en un estadio anterior a la redacción mateana.

[422] Véase, p. e., Benoit, *Saint Matthieu*, 51; Bultmann, *Die Geschichte*, 115; Dodd, *The Beatitudes*, 405; Filson, *Broken Patterns*, 229; Hawkins, *Horae Synopticae*, 166; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 33; Lagrange, *Saint Matthieu*, 80s; Losada, *Bienaventurados los mansos*, 242; Schmid, *Matthäus*, 60s; Theissing, *Die*

Lehre Jesu, 6.14; Weinel, *Die Bergpredigt*, 25, n. 1; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 185; Wellhausen, *Des Evangelium Matthaei*, 14s.

[423] Se señala, al respecto, que en Mt hay dos veces siete generaciones en la genealogía de 1,17; siete peticiones en el "padrenuestro" (6,9-13); siete parábolas en el cap. 13; siete maldiciones contra los letrados y fariseos (23,13-33); incluso siete partes a lo largo del evangelio.

[424] Cf. Allen, *St. Matthew*, 40s; Buzy, *Saint Matthieu*, 54ss; Zahn, *Matthäus*, 186s.

[425] Cf. Kilpatrick, *St. Matthew*, 16. El mismo Dupont, *Les Béatitudes*, I, 255, señala que la sinonimia entre este macarismo y el primero no es real más que a nivel de una traducción hebrea o aramea, ya que en griego πτωχός y πραῦς no tienen el mismo sentido. Por eso, según él, si este macarismo puede ser considerado como una traducción del primero, esto no es exacto más que para el que tradujo en griego el original semítico o, a lo sumo, para una redacción griega muy próxima todavía a los orígenes semíticos.

[426] Con el número tres: p. e., Lohmeyer, *Matthäus*, 81. Con el número cuatro: p. e., Dobschuetz, *Matthäus als Rabbi und Katechet*, 343; Gaechter, *Matthäus*, 143; Grundmann, *Matthäus*, 127; Jousse, *Études de psychologie linguistique*, 114s; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 137; Schniewind, *Matteo*, 76; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 256. Con el número ocho: p. e., Bornkamm, *Bergpredigt*, col. 908. Con el número diez: p. e., Bacon, *Studies in Matthew*, 174; Marriot, *The Sermon on the Mount*, 77; M'Neile, *St. Matthew*, 49. Sobre el simbolismo de los números puede verse: Abrahams, *Numbers*, cols. 1254-1261; Lesêtre, *Nombre*, cols. 1677-1697; Vaganay, *La mystique des nombres*, 296-297; Warusfel, *Les Nombres et leur mystère*.

[427] Cf. Mateos/Barreto, *Juan*, 876.

[428] Sobre las diversas interpretaciones del sujeto de Mt 5,5a, véase la sistematización realizada por Dupont, *Les Béatitudes*, III, 486-495.

[429] Véase, p. e., Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, para quien la mansedumbre es la actitud que caracteriza a los que en la comunidad cristiana tienen el encargo de enseñar a los otros; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 544s; Gamber, *Les Discours de Jésus*, 53s; Gomá, *San Mateo*, I, 217ss; Gore, *The Sermon on the Mount*, 32ss; Green, *Saint Matthew*, 125; Légasse, *I poveri di spirito*, 26s; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 85ss; Naville, *Essai sur St. Matthieu*, I, 300s; Neuhaeusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, 162; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 65s; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Rose, *St. Matthieu*, 32; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 161; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 160-165 (quien señala que la mansedumbre es consecuencia de la propia debilidad y pecabilidad); Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I. 197ss; Strecker, *Les macarismes*, 197; Vattioni, *Beatitudini*, 345-357.

[430] Véase, p. e., Jacquemin, *Les Béatitudes*, 41; Keulers, *Mattheüs*, 56; Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, 184;

Lemonnyer, *Les Messianisme des "Béatitudes"*, 378s; M'Neile, *St. Matthew*, 51; Spicq, *Bénignité, mansuétude*, 324-332.

[431] Véase, p. e., Bowmann, *The Beatitudes*, 382s; Losada, *Bienaventurados los mansos*, 242; Ongeval, *Matthaeum*, 59; Tasker, *St. Matthew*, 62; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 254s.

[432] Véase, p. e., Bertrangs, *Les Béatitudes*, 44; Buzy, *Saint Matthieu*, 55; Grundmann, *Matthäus*, 126; Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 234; Lohmeyer, *Matthäus*, 86; Miegge, *Il Sermone*, 42; Sabourin, *Matteo*, I, 376ss; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 84; Spadafora, *Temi di Esegesi*, 322; Weiss, *Die Schriften*, 240.

[433] P. e., Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 35s; Severino Croatto, *Los oprimidos poseerán la tierra*, 248.

[434] P. e., Gaechter, *Matthäus*, 146; Schniewind, *Matteo*, 79.

[435] P. e., Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, 358, n. 1.

[436] P. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 56.

[437] En realidad son muy pocos los autores que propugnan una interpretación sociológica estricta.

[438] Sobre Sal 36(37) puede verse, entre otros: Alonso Schökel, *Treinta Salmos*, 405-415; Castellino, *Libro dei Salmi*, 812-820, que divide el salmo en nueve partes: 1) vv. 1-6. 2) vv. 7-11. 3) vv. 12-17. 4) vv. 18-22. 5) vv. 23-26. 6) vv. 27-29. 7) vv. 30-33. 8) vv. 34-36. 9) vv. 37-40 (pp. 813s); Dahood, *Psalmi*, 225-232, que señala cómo la estructura acróstica de la composición interfiere con la lógica de las ideas; Drijvers, *Los Salmos*, 256, que divide al salmo no por versículos sino por ideas; Duhm, *Die Psalmen*, 150-159, que no establece división y se limita a comentar el salmo siguiendo las letras del alfabeto; González, *El Libro de los Salmos*, 183-189, que lo divide en cuatro partes: 1) vv. 1-11. 2) vv. 12-20. 3) vv. 21-29. 4) vv. 30-40 (pp. 188s); la misma división sigue Ridderbos, *Die Psalmen*, 276ss; Guichou, *Los Salmos*, 183s, que lo divide también en cuatro partes: 1) vv. 1-6. 2) vv. 7-20. 3) vv. 21-33. 4) vv. 34-40; Gunkel, *Die Psalmen*, 153-159; Kittel, *Die Psalmen*, 134-138; Weiser, *Die Psalmen*, I, 210-217.

[439] Cf. Munch, *Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.39.73*, 36-46; Ricciardi, *Los pobres y la tierra*, 225.

[440] Cf. pp. 55-57.

[441] Cf. p. 72.

[442] Véase al respecto el interesante estudio de Ricciardi, *Los pobres y la tierra*, 225-237.

[443] El TM y los LXX para referirse a la tierra prometida determinan la palabra "tierra": cf. Gn 15,7; 28,4; Éx 23,30; Lv 20,24; Nm 14,31; 18,20; 34,17; Dt 1,8; 4,1.22.38.47; 6,18, etc. Sin embargo, algunos autores, al comentar esta bienaventuranza de Mt, identifican la tierra de que habla Sal 36(37),11 con la tierra prometida: p. e., Miegge, *Il Sermone*, 42; Sabourin, *Matteo*, I, 376; Vattioni, *Beatitudini*, 357.

[444] Cf. p. 72s.

[445] Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 55. Las ediciones en castellano de la Biblia o del Nuevo Testamento suelen traducir, desacertada-

mente, el sujeto de Mt 5,5a por "los mansos". La NBE, que en su primera edición (1975) lo tradujo por "los no violentos", a partir de su edición para latinoamérica (1977) lo ha traducido, correctamente, por "los sometidos".

446 Téngase presente que el verbo κληρονομήσουσιν de Mt 5,5b, como enseguida se verá, designa, al igual que el del salmo, la acción de Dios.

447 Se da aquí el caso, frecuente por otra parte en la literatura neotestamentaria, de la tendencia al acusativo de un verbo que en griego clásico regiría un genitivo partitivo: cfr. Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 232; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 23, n.º 67.

448 Unos autores piensan que la promesa contenida en la apódosis de este macarismo concierne al cielo, a la patria celestial: p. e., Delgado, *¡Felices, los mansos!*, 33; Dumont, *Les Béatitudes*, 9; Green, *Saint Matthew*, 125; Ongeval, *Matthaeum*, 59; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 934; Trilling, *Matthäus* I, 93; Tuya, *San Mateo*, 90; Vattioni, *Beatitudini*, 363. Para otros, es algo que de una forma u otra afecta a esta tierra: p. e., Braun, *Spätjüdisch-häretischer*, II, 52, n. 1,; Buzy, *Saint Matthieu*, 56; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 485s; Grundmann, *Matthäus*, 126; Hill, *Matthew*, 111; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 238; Lohmeyer, *Matthäus*, 86; Manson, *The Sayings of Jesus*, 152; Miegge, *Il Sermone*, 42; Naville, *St. Matthieu*, I, 301s. Para Losada, *Bienaventurados los mansos*, 243, la tierra de la que hace mención la bienaventuranza se refiere al país de Canaán, tierra prometida a Abrahán, que el rechazo de Cristo hizo perder al antiguo Israel y de la que se consideró heredera el judeocristianismo.

449 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 55; Severino Croatto, *Los oprimidos poseerán la tierra*, 247.

450 Las pocas veces que el término γῆ con artículo, acompañado de verbo κληρονομέω, no se refiere a la tierra prometida, son aquellas en las que κληρονομέω tiene el sentido de "conquistar". Entonces el término γῆ significa simplemente "territorio" (cf. Nm 21,35; Dt 2,31; 3,12; 4,47; Jue 11,21, etc.).

451 Sobre el tema de la tierra prometida puede verse, entre otros: Delgado, *¡Felices, los mansos!*, 29-32; Dreyfus, *Le thème de l'héritage*, 3-49; Dreyfus/Grelot, *Héritage*, cols. 532-537; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 475-486; Guillet, *Posséder la Terre*, 181-196; Herrmann/Foerster, en TWNT, III, 736-786; Langkammer, *Die Verheissung vom Erbe*, 157-165; Lipinski, *La Terre Promise*, 46-61 Von Rad, *Verheissenes Land*, 191-204; Rife, *Matthew's Beatitudes*, 109s.

452 La mayoría de los autores consideran τὴν γῆν como un símbolo para designar el Reino de Dios; véase, p. e., Bartina, *Los macarismos*, 337; Benoit, *Saint Matthieu*, 55; Bowman, *The Beatitudes*, 383; Colunga, *The Consequences of the Covenant*, 272, n. 3; Colunga, *Bienaventurados, los mansos*, 595s; Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 102ss; Foerster, en TWNT, III, 783; Fonck, *Beati...!*, 325; Gaechter, *Matthäus*, 148; Gomá, *San Mateo*, I, 218; Gundry, *The Use of the Old Testament*, 133, n. 4; Idem, *Matthew*, 69; Knabenbauer, *Matthaeum*,

I, 235; Légasse, *I poveri di spirito*, 28; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 89; Miegge, *Il Sermone*, 42; M'Neile, *St. Matthew*, 51; Morgenthaler, *Tierra*, 286; Niglutsch, *S. Matthaei*, 31; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 67; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 934; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 162; Sabourin, *Matteo*, I, 376; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 85; Schmid, *Matthäus*, 61; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 81; Spadafora, *Temi di Esegesi*, 323; Strecker, *Les macarismes*, 197; Trilling, *Matthäus*, I, 93; Windisch, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes*, 167. 179; Zorell, *Lexicon*, col. 712. Para otros autores simboliza el Reino mesiánico: p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 6; Buzy, *Saint Matthieu*. 56; Friedländer, *The Jewish sources*, 20; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Rose, *St. Matthieu*, 32. Para otros simboliza la tierra escatológica: p. e., McKenzie, *Matthew*, 70; Sasse, en TWNT, I, 676; Trémel, *Béatitudes*, 94s; Vattioni, *Beatitudini*, 363. Para otros simboliza el mundo transfigurado: p. e., Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 238.

453 Como en Mt 5,5b, nos encontramos aquí con la tendencia, propia del helenismo y de la literatura neotestamentaria, a usar el acusativo con verbos que, como πεινάω y διψάω, en griego clásico suelen regir un genitivo: cf. Bonaccorsi, *Primo saggi*, I, 7; Casas, *¡Felices, los que ansían justicia!*, 51; Dumont, *Les Béatitudes*, 11; Hill, *Matthew*, 112; Lohmeyer, *Matthäus*, 87; Lloyd-Jones, *Studies*, I, 80; Miegge, *Il Sermone*, 44; Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 232; Zerwick, *Garecitas Biblica*, 23, n.° 67.

454 El sentido figurado de ambos participios es señalado por la mayoría de los autores: véase, p. e., Black, *The Beatitudes*, 126; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 218; III, 365-368; Gomá, *San Mateo*, I, 225; Sabourin, *Matteo*, I, 378; Schmid, *Matthäus*, 61; Strecker, *Les macarismes*, 197s; Tuya, *San Mateo*, 92; Zorell, *Lexicon*, cols. 326.1025. Sin embargo, algunos autores sostienen que la bienaventuranza concierne, de algún modo, a personas que sufren hambre y sed en el sentido ordinario de estas palabras: p. e., Buzy, *Saint Matthieu*, 56; Gaechter, *Matthäus*, 149; Grundmann, *Matthäus*, 126s; Lohmeyer, *Matthäus*, 88; Maldonado, *Commentarii*, I, 99s; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, 32.

455 Cf. pp. 76s.

456 *Les Béatitudes*, III, 355-365.

457 Véase, entre otros: Albright/Mann, *Matthew*, 46; Black, *The Beatitudes*, 126; Idem, *An Aramaic aproach*, 157; Bowman/Tapp, *The Gospel from the Mount*, 34s; Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 873; Dumont, *Les Béatitudes*, 12 (es una de las dos posibilidades que señala); Durand, *Saint Matthieu*, 71s; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 39-44; Feuillet, *Morale ancienne et morale chrétienne*, 132s; Green, *Saint Matthew*, 126; Grundmann, *Matthäus*, 127; Gundry, *Matthew*, 70; Hunter, *The Unity of the N.T.*, 82; Idem, *Design for Life*, 34; Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes"*, 381; Lohmeyer, *Matthäus*, 87s (aunque acaba conjugando esta inter-

pretación con la que se verá a cotinuación); McKenzie, *Matthew*, 70 (una de las posibilidades que señala es interpretar τὴν δικαιοσύνην como la justicia vindicativa); Miegge, *Il Sermone*, 46 (aunque la incluye dentro de una interpretación más amplia que coincide con la que veremos en el tercer apartado); M Neile, *St. Matthew*, 51; Ridderbos, *De strekking der Bergrede*, 92s; Romeo, *Beatitudini*, col. 1103; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 136s; Schmid, *Matthäus*, 61; Schniewind, *Matteo*, 82ss; Stendhal, *Matthew*, 775. Autores como Coggan, *Note on St. Matthew III, 15*, 258 o Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 17ss, admiten que ésta era la significación primitiva de la bienaventuranza, aunque señalan que a nivel de la redacción mateana ha cobrado un sentido diferente.

458 Véase, p. e., Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 31s; Bultmann, *Theologie*, 269; Günther, *Die Gerechtigkeit*, 123; Huber, *Die Bergpredigt*, 37s; Lauck, *Matthäus und... Markus*, 49; Ljungman, *Das Gesetz erfüllen*, 110; Michaelis, *Matthäus*, I, 207-214; Neuhaeusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, 106s; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 165-173; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 201; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 74s; Idem, *Die Schriften*, I, 241; Zahn, *Matthäus*, 188.

459 Ésta es la opinión que sostienen la mayoría de los autores: véase, p. e., Achelis, *Die Bergpredigt*, 22; Allen, *St. Matthew*, 41; Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 128; Bertrangs, *Les Béatitudes*, 41s; Betz, *Nachfolge und Nachahmen Jesu*, 35; Blässer, *La justicia en el NT*, col. 549; Bligh, *The Sermon*, 48; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 6; Brouwer, *De Bergrede*, 95.237; Buzy, *Saint Matthieu*, 56; Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 136; Casas, *¡Felices, los que ansían justicia!*, 51s; Coggan, *Note on St. Matthew III, 15*, 258; Dausch, *Die drei älteren Evangelie*, 95; Descamps, *Le christianisme comme justice*, 13; Idem, *Les Justes et la Justice*, 171s; Idem, *Bienheureux les pauvres*, 56; Dumont, *Les Béatitudes*, 12 (es una de las dos posibilidades que señala); Dupont, *Les Béatitudes*, III, 380-384; Fonck, *Beati...!*, 326; Fridrichsen, *"Accomplir toute justice"*, 248; Gaechter, *Matthäus*, 149s; Gander, *L'Évangile de l'Église*, 19, n. 6; Goppelt, en TWNT, VI, 18; Heinrici, *Beiträge zur Geschichte*, III, 22.55s; Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 128; Idem, *Matthew*, 112; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 119; Holtzmann, *Hand-Kommentar*, I/1, 203; Idem, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, 257s. 351.527; Keulers, *Mattheüs*, 67; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 37; Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 238-240; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 33; Lage, *Las Bienaventuranzas*, 579-582; Lagrange, *Saint Matthieu*, 84; Loisy, *Le Discours sur la Montagne*, 20s; Idem, *Les Évangiles synoptiques*, I, 548s; López Melús, *Las Bienaventuranzas. Ley del Reino*, 108; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 209s; Manson, *The Sayings of Jesus*, 48; McKenzie, *Matthew*, 70; Miegge, *Il Sermone*, 45; Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, 37; Idem, *Rabbinic Literature*, 17s; Niglutsch, *S. Matthaei*, 31; Ongeval, *Matthaeum*, 59; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 130; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 935; Plummer, *St. Matthew*, 65; Robinson, *Matthew*, 29s; Rose, *St. Matthieu*.

33; Rotondi, *Matteo,* 45; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu,* 162; Sabourin, *Matteo,* I, 378; Schanz, *Matthäus,* 165; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt,* 33; Staudinger, *Die Bergpredigt,* 32; Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit,* 156s; Idem, *Les macarismes,* 197-199; Theissing, *Die Lehre Jesu,* 16s; Tholuck, *Ausführliche Auslegung der Bergpredigt,* 98s; Trilling, *Matthäus,* I, 94s; Idem, *Christusverkündigung,* 68; Tuya, *San Mateo,* 92; Votaw, *Sermon on the Mount,* 20; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen,* 255; Weinel, *Die Bergpredigt,* 21s; Weiss, *Das Matthäus-Evangelium;* Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt,* 18s. Para Lázaro Recalde, *Las Bienaventuranzas,* 626 ,el sujeto de este macarismo designa a los que desean ardientemente vivir los valores del evangelio.

460 Véase, p. e., Bacon, *Jesus and the Law,* 228; Benoit/Boismard, *Synopse,* II, 128; Black, *The Beatitudes,* 125 (señala que Mt 5,6 ha unificado dos bienaventuranzas que en su origen serían distintas: una sobre el hambre y otra sobre la sed); Bligh, *The Sermon,* 48; Bonaccorsi, *Primi saggi,* I, 3.514; Bover, *Beati qui esuriunt,* 15 (pretende conciliar los textos de Mt y Lc, sosteniendo que Jesús habría hablado sucesivamente y con sentencias distintas del hambre material y del hambre espiritual y a ambas, en sentido diferente y desde distintos puntos de vista, las habría declarado bienaventuradas); Burney, *The Poetry of Our Lord,* 166-68; Buzy, *Saint Matthieu,* 56; Conzelmann, *Grundriss der Theologie,* 164; Descamps, *Le christianisme como justice,* 29s; Idem, *Les Justes et la Justice,* 174-176; Dodd, *The Beatitudes,* 409; Dupont, *Les Béatitudes,* I, 218ss; Gaechter, *Matthäus,* 149 (quien señala que probablemente el traductor griego ha añadido el participio διψῶντες); Grundmann, *Matthäus,* 126; Gundry, *Matthew,* 70; Kilpatrick, *St. Matthew,* 15; Knörzer, *Die Bergpredigt,* 27; Lohmeyer, *Matthäus,* 86; Miegge, *Il Sermone,* 26s; Miglio, *Beni terreni,* 179; M'Neile, *St. Matthew,* 51; Percy, *Die Seligpreisungen,* 44; Sabourin, *Matteo,* I, 367.378; Salguero, *Las Bienaventuranzas,* 80; Schwarz, *Ihnen gehört das Himmelreich?,* 342, n. 4; Spadafora, *Temi de Esegesi,* 323; Strecker, *Les macarismes,* 191s.197; Trémel, *Béatitudes,* 93s; Truhlar, *Aspecto terreno de las bienaventuranzas,* 378; Tuya, *San Mateo,* 91s.

461 Cf. pp.79-81.

462 Cf. Gomá, *San Mateo,* I, 225.

463 Por consiguiente queda excluida la opinión de los que interpretan δικαιοσύνη, en Mt 5,6a, como fidelidad a la voluntad de Dios, ya que ser fiel a Dios (= adhesión estable a la voluntad divina) aunque en cierto sentido pueda considerarse como don divino (= pasivo), sin embargo supone prevalentemente la actividad del sujeto (= activo).

464 Cf. Blass/Debrunner/Tabachovitz, *Gramatik,* § 258; Botte, *Grammaire grecque,* 27; Dupont, *Les Béatitudes,* III, 343s; Moule, *An Idiom-Book,* 111-114; Roberts, *Exegetical Helps,* 28-44; Robertson, *A Grammar,* 758.794; Turner (-Moulton), *A Grammar,* III, 176s; Zerwick, *Graecitas Biblica,* n.° 171.176-179, pp. 56,58s.

465 Cf. Turner (-Moulton), *A Grammar,* III, 177. Dupont, *Les*

Béatitudes, III, 344, n. 4 y 381, justifica, en Mt 5,6, el empleo del artículo por razones de estilo: como los participios van determinados (οἱ), lo normal, según él, es que se emplee igualmente el artículo para el complemento directo. Esta argumentación resulta arbitraria porque, según la misma, la δικαιοσύνη de Mt 5,10 debería ir determinada, puesto que el participio que hace de sujeto lleva también artículo (οἱ δεδιωγμένοι) y, sin embargo, vemos que no sucede así.

466 V. 4a: οἱ πενθοῦντες; v. 5a: οἱ πραεῖς; v. 6a: οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην.

467 V. 4b: παρακληθήσονται; v. 5b: κληρονομήσουσιν τὴν γῆν; v. 6b: χορτασθήσονται.

468 Cf. Lohmeyer, *Matthäus*, 87.

469 Cf. Mateos, *El aspecto verbal*, 97-133.

470 Cf. Mateos, o. c., 112.

471 A pesar de eso, para algunos autores existe un cambio de sentido entre la δικαιοσύνη de la prótasis del macarismo y la que habría que sobreentender en la apódosis del mismo: véase, p. e., Descamps, *Justice et Justification*, col. 1464; Idem, *Le christianisme comme justice*, 13s; Idem, *Les Justes et la Justice*, 170.172.267; Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 157; Idem, *Les macarismes*, 198. El mismo Dupont, *Les Béatitudes*, III, 376-380, no considera prudente explicar el sentido del término δικαιοσύνη, en la primera parte del v. 6, en función del sobreentendido, según él discutible, que habría que hacer de este término en la segunda parte del versículo (p. 380).

472 Cf. Dupont, o. c., III, 376; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 43; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 22, n. 13; López Melús, *Las Bienaventuranzas* (*Ley fundamental de la vida cristiana*), 216; Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, 77; Schmid, *Matthäus*, 60; Schwarz, *Ihnen gehört das Himmelreich?*, 342, n. 6; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 443; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 78, n.º 236.

473 Una vez más, la mayoría de los autores no tiene en cuenta que χορτασθήσονται es un futuro próximo y reservan para el Reino transhistórico de Dios el cumplimiento de la promesa recogida en este macarismo: véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 384; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 43; Gomá, *San Mateo*, I, 224; Grundmann, *Matthäus*, 127; Lagrange, *Saint Matthieu*, 84; Miegge, *Il Sermone*, 48; Schmid, *Matthäus*, 61; Spadafora, *Temi di Esegesi*, 324; Strecker, *Les macarismes*, 197ss; Tuya, *San Mateo*, 93.

474 Cf. Éx 20,20-26; Dt 10,17-18; Sal 68,6-7; 76,8-10; 103,6; 140,13; 146,7-9; Is 1,23; 3,14-15; 35,3-10; 61,7-8.11; Jr 21,12; 22,3.13-17; Ez 34,17-22.25-29, etc.

475 Sobre este tema puede verse, entre otros, Alonso Díaz, *La Justicia*, 445-486; Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege* (sobre todo, interesa el cap. I, pp. 1-53); Dupont, *Les Béatitudes*, II, 53-90; Herntrich, en TWAT, III, 922-933; Leeuwen, *God, de koning en de armen in Psalm 72*, 13-31; McCown, *The Beatitudes*, 50-61;

Montcheuil, *Le Royaume et ses exigences*, 15; Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 13-15.

476 Friedländer, *The Jewish Sources*, 22, señala la posibilidad de que el empleo de δικαιοσύνη en Mt 5,6 haya provocado la bienaventuranza de los ἐλεήμονες, ya que en los LXX ambos términos traducen un mismo vocablo hebreo: *ṣᵉdāqāh*.

477 Cf. Bonnard, *Saint Matthieu*, 57.

478 Generalmente los autores señalan que el sujeto de Mt 5,7a hay que interpretarlo en sentido amplio: véase, p. e., Bligh, *The Sermon*, 51; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Buzy, *Saint Matthieu*, 56; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 632; Fonck, *Beati...!*, 326; Gamber, *Le Discours*, 64; Gomá, *San Mateo*, I, 227ss; Jones, *San Mateo*, 359; Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 241; Lagrange, *Saint Matthieu*, 84; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 72; Lohmeyer, *Matthäus*, 89; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 122; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 232; Miegge, *Il Sermone*, 50; Naville, *Essai sur St. Matthieu*, I, 304ss; Niglutsch, *S. Matthaei*, 31s; Palmero, *¡Felices, los misericordiosos!*, 61; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 936; Romeo, *Beatitudini Evangeliche*, col. 1103; Rose, *St. Matthieu*, 33; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 163; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 86; Schmid, *Matthäus*, 61; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 35; Tuya, *San Mateo*, 94. Por su parte, autores como Gaechter, *Matthäus*, 150 o Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 177-182, interpretan οἱ ἐλεήμονες como "los que perdonan"; Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon*, I, 98ss, como los que tienen un sentimiento de benevolencia hacia el pecador, aunque éste responda con ofensas.

479 Numerosos autores señalan que a partir de Mt 5,7 el evangelista pone en escena a "pobres activos": p. e., Benoit, *Saint Matthieu*, 55; Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 127; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Brändle, *¡Bienaventurados los que buscan la paz!*, 14; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 260; Losada, *Bienaventurados los mansos*, 241; Michaelis, *Matthäus*, I, 214s; Strecker, *Les macarismes*, 190s.199; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 245ss; Weiss, *Die Bergpredigt*, 23.

480 Normalmente las bienaventuranzas de los vv. 7-9, que no tienen correspondencia con el texto de Lc, son consideradas obra del evangelista Mt. Autores como Bowman, *The Beatitudes*, 377-386; Bowman/Tapp, *The Gospel from the Mount*, 22-43; Johnson, *St. Matthew*, 280; Manson, *The Sayings of Jesus*, 23.47.150-152; Streeter, *The Four Gospel* 251ss, sostienen que para la composición de las bienaventuranzas mateanas se han utilizado dos fuentes paralelas: los vv. 3-6 estarían tomados de Q y los vv. 7-10 de M. Sobre esta cuestión puede verse Dupont, *Les Béatitudes*, I, 257-264.

481 Cf. Bornkamm, *Bergpredigt*, col. 1948; Dupont, o. c., I, 260; Weiss, *Die Predigt Jesu*, 127-129; Winsdisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, 150ss. Añádase a esto lo ya recogido en la nota 194.

482 Grundmann, *Matthäus*, 128.

483 Cf. Dupont, *Les Béatitudes*, III, 606; Gomá, *San Mateo*, I,

226; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 22, n. 14; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 115; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 221; Miegge, *Il Sermone*, 51, n. 47; Palmero, *¡Felices, los misericordiosos!*, 58; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 78, n.º 236.

[484] Mientras en los vv. 4-6 la acción de Dios tiene por objeto cambiar la situación negativa denotada por los respectivos sujetos del macarismos, en Mt 5,7, como ocurre también, según se verá más adelante, en los vv. 8-9, la prótasis del macarismo describe una relación con el prójimo a la que corresponde, en la apódosis, una relación con Dios: cf. Benoit/Boismard, *Synopse*, II, 127.

[485] Este principio ético es clave en el Antiguo Testamento (cf. Sal 18,26; Os 6,6; Prov 21,13), en el judaísmo y en la literatura rabínica. Con una formulación semejante (ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε) se encuentra recogido en 1 Clem 13,2; Ep. Polyc. 2,3 y Clemente de Alejandría, *Stromata*, 2,91. Strack/Billerberck, *Kommentar*, I, 203ss, cita varios ejemplos de la literatura rabínica que recogen el principio de que Dios se comporta misericordiosamente con los que practican la misericordia. Lo mismo hacen, entre otros: Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 7; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 616s; Miegge, *Il Sermone*, 49; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 138.

[486] Cf. p. 49.

[487] Es frecuente entre los autores interpretar ἐλεηθήσονται con relación únicamente a la misericordia que los ἐλεήμονες recibirán de parte de Dios, en el juicio escatológico. Así, Allen, *St. Matthew*, 41; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 7; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Bultmann, en TWNT, II, 481; Green, *Saint Matthew*, 126; Schniewind, *Matteo*, 86; Tuya, *San Mateo*, 94. Sin embargo, esta interpretación no es correcta dado que ἐλεηθήσονται, como todos los futuros de los restantes macarismos, tiene valor de futuro próximo.

[488] Entre otros, Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 7; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 558s; Idem, *Beati i puri di coure*, 301; Gaechter, *Matthäus*, 150; Gomá, *San Mateo*, I, 230; Gundry, *The Use of the Old Testament*, 133; Idem, *Matthew*, 71; López Melús, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 238; Idem, *¡Felices, los limpios de corazón!*, 67; Mateos/Camacho, *Mateo*, 55; Miegge, *Il Sermone*, 52; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 163; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 87; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 138; Schmid, *Matthäus*, 61s; Schweizer, *Matthäus*, 54; Tuya, *San Mateo*, 95. Esta alusión la señalan también las ediciones griegas del Nuevo Testamento y las tradiciones del mismo.

[489] Kilpatrick, *St. Matthew*, 16, considera este dativo como una adición de Mt.

[490] Cf. pp. 61 y 90-92.

[491] Cf. Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 220.239; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 19, n.º 53. Por su parte, Prete, *Il senso dell'espressione*, 256, señala que este dativo corresponde al acusativo griego de relación. Aquellos autores que consideran sinónimos τῷ πνεύματι

(5,3a) y τῇ καρδίᾳ (5,8a) interpretan ambos como dativos de relación: cf. n. 312.

492 Cf. p. 90.

493 Como ocurre, p. e., en Mt 11,29 (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ); Lc 24,25 (βραδεῖς τῇ καρδίᾳ) y Rom 9,2 (ὀδύνη τῇ καρδίᾳ), donde καρδία interioriza los términos a los que acompaña. Este semitismo está tomado de la literatura veterotestamentaria donde, para interiorizar un término, se emplea junto a él la palabra "corazón" (*lēb*). La forma de interiorizar, equivalente a ésta, según el genio de la lengua griega, y que aparece también en el Nuevo Testamento, consiste en formar con el término un compuesto derivado de φρήν, como, p. e., ταπεινόφρων (1 Pe 3,8) y ταπεινοφροσύνη (Hch 20,19; Ef 4,2; Flp 2,3, etc.).

En los LXX, aparte de Sal 23,4, el adjetivo καθαρός se encuentra en cinco pasajes unido a la palabra καρδία: Gn 20,5.6; Sal 50,12; Job 11,13; 33,3. En Gn 20,5.6 se trata de la justificación que Abimélec presenta a Dios, y que éste acepta, por haber tomado a la mujer de Abrahán, creyéndola su hermana; la expresión ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ tiene aquí el sentido de "buena fe", "sin malicia". En Sal 50,12 el salmista pide a Dios un corazón puro (καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός); se trata, como en Sal 23,4, de la pureza interior que hace posible un comportamiento recto para con el prójimo. Éste es también el sentido de la exhortación que, en Job 11,13, Sofar de Naamat dirige a Job: εἰ γὰρ σὺ καθαρὰν ἔθου τὴν καρδίαν σου. En Job 33,3 la expresión καθαρά μου ἡ καρδία ῥήμασιν se refiere a la sinceridad.

La función en Mt 5,8a de τῇ καρδίᾳ con respecto a οἱ καθαροί de interiorizar el estado de limpieza, denotado por καθαρός, la señalan la mayoría de los autores: véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 7; Buzy, *Saint Matthieu*, 56s; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 577; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 47; Gomá, *San Mateo*, I, 232s; Lohmeyer, *Matthäus*, 90; Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon*, I, 111; Romeo, *Beatitudini*, col. 1104; Rose, *St. Matthieu*, 33; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 139. No faltan, sin embargo, quienes sostienen que en Mt 5,8a el dativo τῇ καρδίᾳ no limita el sentido de καθαρός ni lo interioriza, ya que aquí la pureza de corazón designa una pureza total que engloba al hombre entero: así, p. e., Knörzer, *Die Bergpredigt*, 34; Prete, *Il senso dell'espressione*, 257s.

494 Éste es el sentido que confieren a la expresión οἱ καθαροι τῇ καρδίᾳ, de Mt 5,8a, la mayoría de los autores: véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; Hauck, en TWNT, III, 429; Jones, *San Mateo*, 359; Koch, *Beati mundi corde*, 10-15; Lohmeyer, *Matthäus*, 90s; López Melús, *¡Felices, los limpios de corazón!*, 67s; McKenzie, *Matthew*, 70; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 936; Romeo, *Beatitudini*, col. 1104; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 87; Schmid, *Matthäus*, 61s; Strecker, *Les macarismes*, 199s. Otros, en cambio, consideran esta pureza de corazón como una actitud esencialmente religiosa, atribuyéndole una orientación cultual y haciendo de esta pureza la condición para relacionarse con Dios y rendirle culto: así,

p. e., Bartina, *Los macarismos*, 337; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 603; Idem, *Beati i puri de coure*, 314s; Sabourin, *Matteo*, I, 380.

495 Véase, p. e., Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 70-79; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 218; Niglutsch, *S. Matthaei*, 32; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 36s. Por su parte, Bligh, *Scripture reading*, 235, se hace también eco de esta opinión.

496 Gaechter, *Matthäus*, 150s, señala cómo Mt 5,8a tiene el mismo sentido altruista que los vv. 7 y 9.

497 Cf. Allen, *St. Matthew*, 41; Gomá, *San Mateo*, I, 229s; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 87s.

498 Véase, p. e., Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 8; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 47; Fonck, *Beati...!*, 326; Gaechter, *Matthäus*, 151; Gomá, *San Mateo*, I, 231ss; Green, *Saint Matthew*, 126; Jones, *Blessed are the pure in (of) heart*, 522s; Idem, *San Mateo*, 359; Koch, *Beati mundi corde*, 9-18; Lohmeyer, *Matthäus*, 91; Miegge, *Il Sermone*, 53; Morison, *St. Matthew*, 62; Ongeval, *Matthaeum*, 59; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 163; Sabourin, *Matteo*, I, 381; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 38; Tuya, *San Mateo*, 96; Zorell, *Lexicon*, col. 927.

499 Véase, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu*, 57; George, *Heureux les coeurs purs!*, 79 (sostiene que se trata de una visión que tendrá lugar más allá de esta vida, pero quien se da por entero a Jesucristo y busca lealmente seguir su evangelio, ya éste ve a Dios); Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 72; Manson, *The Sayings of Jesus*. 151; McKenzie, *Matthew*, 70; Michaelis, en TWNT, IV, 367; Schmid, *Matthäus*, 62; Strecker, *Les macarismes*, 200.

500 Véase, p. e., Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 29; Idem, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, 200; Hill, *Matthew*, 113.

501 Ésta es, p. e., la opinión de Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 238.

502 Ésta es, p. e., la opinión que sostiene Dupont, *Les Béatitudes*, III, 603; Idem, *Beati i puri di coure*, 314s, quien señala que en Mt 5,8 la promesa de ver a Dios no concierne ya simplemente a la participación en el culto del santuario terrestre, sino a la admisión al santuario del mundo futuro y a la participación del culto venidero y eterno que ya los ángeles celebraron en el cielo.

503 Véase, p. e., Gundry, *Matthew*, 71; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 139.

504 Cf. Gomá, *San Mateo*, I, 230.

505 La voz semántica de este futuro es media, no meramente activa ni pasiva; se trata de un "ver" que repercute/tiene su efecto en el sujeto.

506 Cf. Jn 1,18; Col 1,15; 1 Tim 1,17; 1 Jn 4,12.20.

507 Cf. Bartina, *Los macarismos*, 337; Buzy, *Saint Matthieu*, 57; Mateos/Camacho, *Mateo*, 55s; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 936s. Para López Melús, *¡Felices, los limpios de corazón!*, 74, el "ver" de la apódosis del macarismo designa la experiencia viva de Dios que culminará con la visión plena de él en el cielo. Por su parte, Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2737 señala cómo en Mt 5,8

"ver a Dios" no se refiere a la visión beatífica, sino a la captación de los signos de la acción de Dios en la historia.

[508] No tiene, pues, apoyo en el texto de Mt los que atribuyen a esta bienaventuranza una orientación cultual.

[509] Cf., entre otros, George, *Heureux les coeurs purs!*, 76; Gomá, *San Mateo*, I, 232; Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 242; Lohmeyer, *Matthäus*, 91; Manson, *The Sayings of Jesus*, 151; M'Neile, *St. Matthew*, 52s; Sabourin, *Matteo*, I, 380; Schmid, *Matthäus*, 62.

[510] Cf. Is 1,10-20; 5,1-7; 58,1-12; Jr 7,1-15; Os 6,6, etc.

[511] La sistematización propuesta coincide sustancialmente con la que lleva a cabo Dupont, *Les Béatitudes*, III, 635-644.

[512] Véase, p. e., Comblin, *Théologie de la paix*, I, 119s; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 120; Jacquemin, *Les Béatitudes*, 49; Rotondi, *Matteo*, 51; Stendahl, *The School of St. Matthew*, 775; Trilling, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, 72; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 248s; Wellhausen, *Matthaei*, 15. La traducción "los pacíficos" para el sujeto de Mt 5,9 es la que corrientemente aparece en las Biblias y Nuevos Testamentos castellanos.

[513] Véase, p. e., Bertrangs, *Les Béatitudes*, 48ss; Delmotte, *À propos des Béatitudes*, 17; Descamps, *Bienhereux les pauvres*, 57; Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes"*, 385s.

[514] Ésta es la tesis de Windisch, *Friedensbringer - Gottessöhne*, 240-260, de la cual se encuentran algunos ecos en otros autores, como p. e., en Brouwer, *De Bergrede*, 244s.

[515] Ésta es la interpretación más extendida entre los autores: cf. Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 8; Bonnard, *Saint Matthieu*, 57s; Brändle, *¡Bienaventurados, los que buscan la paz!*, 18s; Buzy, *Saint Matthieu*, 57; Dumont, *Les Béatitudes*, 13; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 258; III, 644-654; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 49; Foerster, en TWNT, II, 418; Fonck, *Beati...!*, 326; Gaechter, *Matthäus*, 151; Gamber, *Le Discours*, 71s; Gomá, *San Mateo*, I, 234s; Green, *Saint Matthew*, 126; Hill, *Matthew*, 113; Jones, *San Mateo*, 359; Knörzer, *Die Bergpredigt*, 34s; Lagrange, *Saint Matthieu*, 85; Léon-Dufour, *Saint Matthieu*, 72; Manson, *The Sayings of Jesus*, 151; Miegge, *Il Sermone*, 54s; Morison, *St. Matthew*, 63; Naville, *St. Matthieu*, I, 307ss; Niglutsch, *S. Matthaei*, 32; Ongeval, *Matthaeum*, 60; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 162; Riga, *Reflections on the Beatitudes*, 2737; Rose, *St. Matthieu*, 33; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 163s; Salas, *¡Felices, los que cooperan a la paz!*, 79s; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 88; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 139s; Schmid, *Matthäus*, 60; Strecker, *Les macarismes*, 200; Tuya, *San Mateo*, 96. La NBE traduce acertadamente el sujeto de este macarismo como "los que trabajan por la paz".

[516] Como sostienen, de hecho, los autores correspondientes a la nota 512.

[517] Nada en el texto avala la interpretación de los que atribuyen, en Mt 5,9, esa actividad en favor de la paz a personas de rango social elevado o con influencia en la sociedad: cf. nota 513.

518 Cf. Brändle, *¡Bienaventurados, los que buscan la paz!*, 15-17, que pone el acento en la conexión entre paz y justicia; Gross, *Friede*, 436-441; Haag/Born/Ausejo, *Paz*, cols. 1465ss; Lesêtre, *Paix*, cols. 1960s; Von Rad, en TWNT, II, 400-405; Roux, *Paix*, 216s; Salas, *¡Felices, los que cooperan a la paz!*, 76-78; Schmid, *Šālôm*.

519 Cf. p. 95.

520 En el Henoc eslavo, LII, 2-16 se recoge un macarismo análogo al de Mt 5,9. Por otra parte, en la tradición rabínica se alaba a los personajes del Antiguo Testamento que han servido la causa de la paz: p. e., Sanhedrín, 6b. Véase a este respecto: Dupont, *Les Béatitudes*, III, 641ss; Fiebig, *Jesu Bergpredigt*, 11-16; Grundmann, *Matthäus*, 131; Huber, *Die Bergpredigt*, 44s; Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, 37s; Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, 36; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 215-218. Véase igualmente Windisch, *Friedensbringer - Gottessöhne*, 241-245, quien señala que Mt 5,9, al prometer una recompensa a los que han cumplido una condición, constituye un macarismo que, por su estructura, hay que relacionar con los modelos judaicos.

521 Cf. Brändle, *¡Bienaventurados los que buscan la paz!*, 20; Foerster, en TWNT, II, 418; Sabourin, *Matteo*, I, 382; Schmid, *Matthäus*, 60; Windisch, *Friedensbringer - Gottessöhne*, 253-260.

522 Omiten al pronombre αὐτοί los códices mayúsculos ℵ, C, D, algunos de la familia de códices minúsculos φ, las antiguas versiones latinas y la versión Pešitta. Sin embargo, el pronombre αὐτοί está bien atestiguado críticamente: lo insertan los códices mayúsculos B, resención Antioquena, W, Θ, varios de la familia de códices minúculos λ, los códices latinos f, k, la Vulgata, las antiguas versiones siríacas, las versiones sahídica y bohaírica, y Clemente de Alejandría.

523 Cf. Brändle, *¡Bienaventurados los que buscan la paz!*, 22; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 654; Gaechter, *Matthäus*, 151; Gomá, *San Mateo*, I, 234; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 22, n. 14; Schmid, *Matthäus*, 60; Strecker, *Les macarismes*, 200; Zerwick, *Graecitas Biblica*, 78, n.° 236.

524 En consecuencia, la promesa contenida en la apódosis del macarismo no puede ser, ni una declaración relativa únicamente al juicio final o a la vida eterna, como sostienen, entre otros, Bonnard, *Saint Matthieu*, 58; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 655.664; Miegge, *Il Sermone*, 56; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 164; Schmid, *Matthäus*, 62; Strecker, *Les macarismes*, 200; Tuya, *San Mateo*, 97, ni un simbolismo para hablar del mundo transfigurado, como señala, p. e., Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 238.

525 Cf. Bartina, *Los macarismos*, 337; Bauer/Arndt/Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, 400; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 8; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 655; Gaecther, *Matthäus*, 151; Gomá, *San Mateo*, I, 234; Lagrange, *Saint Matthieu*, 85s; Lohmeyer, *Matthäus*, 93; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 143; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 262; Mieg-

ge, *Il Sermone*, 55; M'Neile, *St. Matthew*, 53; Romeo, *Beatitudini*, col. 1104; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 88; Tuya, *San Mateo*, 97.

[526] Cf. pp. 98ss.

[527] Cf. Rom 15,33; 16,20; 2 Cor 13,11; Flp 4,9; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,15; Heb 13,20, etc.

[528] Cf. Flp 4,7; 2 Jn 3, etc.

[529] Cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Ef 1,2, etc.

[530] Cf. 1 Cor 7,15; Col 3,15, etc.

[531] Cf. 1 Cor 14,33; Ef 4,3, etc.

[532] Cf. Bover, *San Mateo*, 111; Brändle, *¡Bienaventurados los que buscan la paz!*, 19s; Fonck, *Beati...!*, 327; Friedländer, *The Jewish sources*, 22s; Gomá, *San Mateo*, I, 235; Grundmann, *Matthäus*, 132; Lagrange, *Saint Matthieu*, 85s; Lohmeyer, *Matthäus*, 93; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 144s; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 263; Mateos/Camacho, *Mateo*, 56; M'Neile, *St. Matthew*, 52s; Niglutsch, *S. Matthaei*, 32; Ongeval, *Matthaeum*, 60; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 164; Salas, *¡Felices, los que cooperan a la paz!*, 83s; Schmid, *Matthäus*, 62.

[533] Esta alusión la señalan algunos autores: p. e., Dupont, *Les Beatitudes*, III, 656-660; Gundry, *Matthew*, 72; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 164; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 140.

[534] Recuérdese el carácter exclusivo del pronombre en la apódosis de los macarismos mateanos: cf. p. 49.

[535] La mayoría de los autores considera el empleo de διώκω en este versículo y en Mt 5,11-12 como atribuible al trabajo redaccional de Mt: véase al respecto, Dupont, *Les Béatitudes*, III, 331, n. 5. Al mismo tiempo son numerosos los autores que consideran el v. 10 como una composición del evangelista: así, p. e., Bultmann, *Die Geschichte*, 115; Conzelmann, *Gundriss der Theologie*, 164; Dupont, o. c., I, 225ss (quien, dada la relación existente entre Mt 5,10 y 1 Pe 3,14, acepta esta hipótesis pero con ciertas reservas); Harnack, *The Sayings of Jesus*, 49; Kilpatrick, *The Origins*, 16s; Klostermann, *Matthäus*, 38; Knox, *St. Luke and St. Matthew*, 12; Loisy, *Les évangiles synoptiques*, I, 550s; Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, 53s; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 164; Sabourin, *Matteo*, I, 382s; Theissing, *Die Lehre Jesu*, 20s; Strecker, *Les macarismes*, 192; Wellhausen, *Matthaei*, 15. Manson, *The Sayings of Jesus*, 151s, sostiene que Mt 5,10 y 5,11-12 recogen la misma bienaventuranza bajo dos formas distintas que se remontan a fuentes diversas. Peterson, *Bergpredigt*, cols. 907-910, considera el v. 10 como más primitivo y los vv. 11-12 como un añadido posterior. Weiss, *Die Predigt Jesu*, 181, sostiene que Mt 5,10 reproduce la última bienaventuranza tal y como era transmitida en la fuente Q, mientras que considera Mt 5,11-12 como una interpolación tardía que pretende armonizar este texto con el de Lc 6,22-23.

[536] Cf. Alonso Díaz, *¡Felices, los perseguidos por la justicia!*, 89; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 330s. Como este último autor señala acertadamente (cf. III, p. 330, n. 5), carece por completo de funda-

mento la tesis de Hare, *The Theme of Jewish Persecution*, que pretende eliminar de los textos de Mt la idea de una persecución sangrienta.

537 Cf. pp. 102s.

538 Cf. p. 103.

539 M'Neile, *St. Matthew*, 53 y Zahn, *Matthäus*, 190, siguiendo el arameo, consideran este participio como intemporal.

540 Cf. Miegge, *Il Sermone*, 58. El empleo en el texto del participio presente indicaría estado ocasional de persecución. Sin embargo, para Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 9.514s; Grundmann, *Matthäus*, 132; M'Niele, *St. Matthew*, 53; Scott, *The Meaning of Mt 5,10*, 47s, y otros, el perfecto δεδιωγμένοι tiene aquí el sentido de un presente. Por su parte, Moule, *An Idiom-Book*, 14 se pregunta, pero sin llegar a dar una respuesta, por el valor de este perfecto. A su vez, Turner (-Moulton), *A Grammar*, III, 85, señala, con relación a este perfecto, que existe una tendencia en el periodo helenista a conectar muy marcadamente una acción pasada con sus consecuencias presentes. Para Strecker, *Les macarismes*, 201, n. 46, el empleo en Mt 5,10 del participio pasivo muestra que se distingue entre el hecho de ser perseguidos y la entrada en vigor del macarismo; la promesa, según él, es valedera sólo cuando la persecución se recrudece.

541 Numerosos autores consideran la expresión ἕνεκεν δικαιοσύνης como un retoque atribuible a Mt y a sus preocupaciones catequéticas: así, p. e., Bacon, *Jesus and the Law*, 228; Bonaccorsi, *Primi saggi*, I, 3; Descamps, *Le christianisme comme justice*, 29s; Idem, *Les Justes et la Justice*, 174ss; Dupont, *Les Béatitudes*, I, 224ss; Gundry, *Matthew*, 72; Marriott, *The Sermon on the Mount*, 105; M'Neile, *St. Matthew*, 53; Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, 39; Sabourin, *Matteo*, I, 367; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 82; Schmid, *Matthäus*, 62; Trémel, *Béatitudes*, 93s.

542 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 56; M'Neile, *St. Matthew*, 51.53.

543 Cf. pp. 79ss.

544 Para Hare, *The Theme of Jewish Persecution*, 130-132, la preposición ἕνεκεν tiene aquí un sentido descriptivo, considerándola como una precisión que tiene por objeto identificar a los perseguidos.

545 Cf. p. 137.

546 Cf. p. 137.

547 Cf. p. 138.

548 Cf. pp. 45s.

549 En Mt 5,11-12 se consigna una nueva bienaventuranza de un estilo diferente a las ocho que la preceden y construida en 2.ª persona.

550 Cf. p. 49.

551 Cf. p. 123.

552 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 56; Miegge, *Il Sermone*, 58; M'Neile, *St. Matthew*, 53. Sin embargo, Naville, *St. Matthieu*, I, 294, rechaza esta identificación. Para Lázaro Recalde, *Las Bienaventuranzas*, 626, la persecución de que habla el v. 10 es una consecuencia de haber optado por el estilo de vida evangélico.

553 Cf. pp. 114-115.

554 En 1 Pe 3,14, texto muy semejante al de este macarismo, el término δικαιοσύνη tiene también el sentido de "conducta recta conforme a la voluntad de Dios" (= conducta que manifiesta la fidelidad a Dios).

555 Recuérdese la connotación ingresiva que tiene el verbo ἐστιν de la apódosis: cf. p. 123.

556 La mayoría de los autores interpreta el término δικαιοσύνη de Mt 5,10a como referido a la rectitud de vida conforme a la voluntad de Dios (= fidelidad a Dios): véase, p. e., Alonso Díaz, *¡Felices, los perseguidos por la justicia!*, 90s; Bonnard, *Saint Matthieu*, 58; Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, 43; Bornkamm/Barth/Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 28; Descamps, *Justice et Justification*, col. 1464; Idem, *Le christianisme comme justice*, 14; Idem, *Les Justes et la Justice*, 158ss; Dodd, *The Beatitudes*, 409; Dupont, *Les Béatitudes*, III, 341-355; Gaechter, *Matthäus*, 152; Gomá, *San Mateo*, I, 239; Grosheide, *Mattheus*, 69; Hare, *The Theme of Jewish Persecution*, 135; Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 128; Idem, *Matthew*, 112; Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, 120; Hunter, *Design for Life*, 36; Lage, *Las Bienaventuranzas*, 579-582; Lagrange, *Saint Matthieu*, 86; Maldonado, *Commentarius in Quattuor Evangelistas*, I, 102; McKenzie, *Matthew*, 70; Michaelis, *Matthäus*, 225; M'Neile, *St. Matthew*, 53; Montefiore, *The Synoptic Gospels*, II, 39; Naville, *St. Matthieu*, 310s; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 938; Romeo, *Beatitudini*, col. 1104; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 164; Schanz, *Matthäus*, 169; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 140s; Schniewind, *Matteo*, 91; Schrenk, en TWNT, II, 200; Spinetoli, *Matteo*, 118; Staudinger, *Die Bergpredigt*, 40; Strecker, *Les macarismes*, 201; Weiss, *Die Schriften des NT*, I, 243; Zahn, *Matthäus*, 190; Zorell, *Lexicon*, col. 316s.

Otros autores interpretan la δικαιοσύνη del v. 10 como fidelidad a Jesús, si bien esta interpretación coincide fundamentalmente con la anterior: véase, p. e., Günther, *Die Gerechtigkeit*, 123s; Làconi, *La Nuova Giustizia*, 167; López Melús, *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino*, 157ss; Idem, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 283ss; Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon*, I, 133; Meier, *Law and History*, 77; Sabourin, *Matteo*, I, 384; Schmid, *Matthäus*, 62.

Otros autores la interpretan como la justicia divina de la cual el hombre participa por don de Dios: así, p. e., Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes"*, 386; Lohmeyer, *Matthäus*, 94; Ranson, *Persecuted for Righteousness' Sake*, 56; Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, 169s. Para otros designa la "devoción religiosa" o la "religión": p. e., Allen, *St. Matthew*, 42; Buzy, *Saint Matthieu*, 57; Jones, *San Mateo*, 359. Para Knabenbauer, *Matthaeum*, I, 245, designa aquel sumo bien que nos ofrece el Reino mesiánico. Para Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 162, designa la suma de todas las virtudes que constituyen la posesión del Reino de Dios. Para Tuya, *San Mateo*, 98, designa la doctrina del Reino.

557 Cf. pp.137s.
558 Cf. p. 139.
559 Cf. pp. 115s.
560 Cf. pp. 116-118.
561 Cf. p. 117.
562 Cf. Sal 7; 31; 35; 69; 71; 109, etc.
563 Cf. Gomá, *San Mateo*, I, 238; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 938.
564 Cf. pp. 45s, 154.
565 Véase, p. e., Buzy, *Saint Matthieu*, 52; Cañellas, *Las Bienaventuranzas*, 12; Colunga, *Bienaventurados los mansos*, 589s; Dodd, *The Beatitudes*, 405; Dumont, *Les Béatitudes*, 6; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, 27s; Fonck, *Beati...!*, 322; Gaechter, *Matthäus*, 145; Giustozzi, *¿Hay un sistema de normas?*, 238; Gomá, *San Mateo*, I, 208s; Knörzer, *Die Bergpredit*, 28; Lage, *Las Bienaventuranzas*, 587; López Melús, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 99-108; M'Neile, *St. Matthew*, 53; Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 34; Radermakers, *Saint Matthieu*, 82ss; Romeo, *Beatitudini*, cols. 1101s; Rose, *St. Matthieu*, 30, n. 1; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158; Sabourin, *Matteo*, I, 353.365; Salguero, *Las Bienaventuranzas*, 76.90; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 141; Strecker, *Les macarismes*, 192, n. 10; Truhlar, *Aspecto terreno de las bienaventuranzas*, 379.
566 Recuérdese el carácter exclusivo del pronombre en las respectivas apódosis: cf. p. 49.
567 Recuérdese la connotación ingresiva de ἐστιν en 5,3b: cf. p. 123.
568 Recuérdese la connotación durativo-continua de ἐστιν en 5,10b: cf. p. 157.
569 El pronombre αὐτῶν (vv. 3b.10b) con carácter exclusivo.
570 Cf. Is 24,21-23; 52,7; Miq 2,13s; Sof 3,14s; Zac 14,9.16; Sal 47,6-10; 96,10-14; 97; 98; 99, etc.
571 Véase, p. e., Grelot, *L'espérance juive*, Mowinckel, *He that cometh*, 143ss; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 21-30; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 178ss.
572 Opinión extendida entre los fariseos y los círculos rabínicos: Lagrange, *Le Judaïsme*, 156; Schnackenburg, *Reino y reinado*, 43-50; Strack/Billerbeck, *Kommentar*, I, 182.
573 Cf. Mateos, *El Aspecto Verbal*, 98s.
574 Cf. Is 1,10-20; 5,7; 10,1-4; 33,10-16; 56,1s; 58,6-10; Jr 23,2s; Os 10,12, etc.
575 Cf. pp. 114s.
576 Nótese cómo Mt 19,18s, cita explícitamente los mandamientos de la 2.ª tabla y, además, su compendio, el del amor al prójimo como a sí mismo.
577 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 171.
578 Cf. pp. 115s.
579 Cf. pp. 155s.

580 Cf. p. 157.
581 Nótese la correspondencia entre ἕνεκεν δικαιοσύνης (5,10) y ἕνεκεν ἐμοῦ (5,11): cf. p. 45.
582 Como en 5,11 el motivo de la persecución es ἕνεκεν ἐμοῦ (10,18.39).
583 En esta ocasión el motivo de la persecución es διὰ τὸ ὄνομά μοι (24,9).
584 Anafórico respectivamente a οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (v. 3a) y οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης (v. 10a).
585 Cf. pp. 62ss.
586 Cf. p. 117.
587 Cf. pp. 115-117.
588 Cf. pp. 49.123.155s.
589 La mayoría de los autores divide las bienaventuranzas mateanas en dos grupos de cuatro macarismos cada uno: a) vv. 3-6; b) vv. 7-10. Así, p. e., Bornkamm/Barth/Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* 115s; Brouwer, *De Bergrede,* 227; Dietrich, *Matthieu,* 32; Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 31.44s; Günther, *Die Gerechtigkeit,* 117; Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt,* 150s. Para Bligh, *The Sermon,* 40, cada grupo consta de 3 más 1, basando la división de los mismos en la repetición de la palabra δικαιοσύνη. Basan también la división de ambos grupos en esa repetición, entre otros: Dupont, *Les Béatitudes,* III, 315s; Gaechter, *Matthäus,* 143; Làconi, *La Nuova Giustizia,* 163s; Sabourin, *Matteo,* I, 367. Para Bowman, *The Beatitudes,* 377-386; Bowman/Tapp, *The Gospel from the Mount,* 22-43; Johson, *St. Matthew,* 280; Manson, *The Sayings of Jesus,* 23.47.150-152; Streeter, *The Four Gospels,* 251s. Los vv. 3-6 provendrían de Q, mientras los vv. 7-10 estarían tomados de M. Para Delmotte, *À propos des Béatitudes,* 12-18; Descamps, *Bienheureux les pauvres,* 53-61; Jousse, *Études de psychologie linguistique,* 144s; Lemonnyer, *Le Messianisme des "Béatitudes",* 382; Salvoni, *Il significato della prima beatitudine,* 23ss; Soubigou, *Saint Luc,* 268; Stanley, *St. Matthew,* 36; Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre,* 146, ambos grupos forman dos estrofas iguales que se corresponden miembro por miembro: el v. 3 con el v. 7, el v. 4 con el v. 8, el v. 5 con el v. 9 y el v. 6 con el v. 10. Para otros autores cada grupo corresponde a una estrofa cuya división se basa en la aliteración de la letra π: así Frankemölle, *Die Makarisme,* 55s y Michaelis, *Die π- Alliteration,* quien coloca esta aliteración entre los componentes primitivos de la tradición de los macanismos evangélicos. Para Achelis, *Die Bergpredigt,* 73ss, el grupo *a*) concierne al deseo de salvación, y el grupo *b*) a la posesión de esa salvación. Para Buzy, *Saint Matthieu,* 53, el grupo *a*) designa cualidades personales, y el grupo *b*) cualidades sociales. Para Descamps, *Le christianisme comme justice,* 14, el grupo *a*) parece evocar la categoría de los desgraciados víctimas de la injusticia social, mientras el grupo *b*) evocaría la clase de ricos buenos, víctimas también de esta injusticia. Para Grundmann, *Matthäus,* 119, el grupo *a*) concierne a gente necesitada, mientras que el grupo *b*) afecta a personas que

tienen una determinada actitud. Para Koch, *Beati mundi corde,* 10, el grupo *a)* recoge virtudes que miran a cada hombre, el grupo *b)* virtudes que ordenan la relación con el prójimo. Para Michaelis, *Matthäus,* I, 214s, el grupo *a)* describe la actitud delante de Dios, el grupo *b)* el comportamiento respecto al prójimo. Miegge, *Il Sermone,* 48, n. 43 y Spinetoli, *Matteo,* 114, n. 6, llaman al grupo *a)* bienaventuranzas de la cruz, y al grupo *b)* bienaventuranzas del reino. Para Prat, *Jésus-Christ,* 270.273, el grupo *a)* concierne al reino presente y futuro, mientras que el grupo *b)* sólo al reino futuro. Radermakers, *Saint Matthieu,* 83, distingue entre las bienaventuranzas que tratan de la relación con Dios y las que conciernen al prójimo; o también, entre las que describen al hombre en estado de indigencia y las que señalan una actitud positiva del hombre. Para Roux, *St. Matthieu,* 52, el grupo *a)* expresa carencia de algo, mientras que el grupo *b)* mira a la manera de ser o comportarse. Para Schniewind, *Matteo,* 76.84s, el grupo *a)* pone el acento en la espera de la promesa, mientras que el grupo *b)* en el comportamiento respecto a la promesa. Para Tholuck, *Die Bergrede Christi,* 56s, las bienaventuranzas del grupo *a)* expresan un estado de deseo espiritual, mientras que las del grupo *b)* describen las cualidades requeridas a los miembros del Reino. Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen.* 254ss, inspirándose en las dos tablas del decálogo, señala que el grupo *a)* describe la actitud correcta a los ojos de Dios, mientras el grupo *b)* las virtudes del cristiano.

Otros autores dividen también las bienaventuranzas mateanas en dos grupos, pero distintos del anterior. Así, p. e., Brändle, *¡Bienaventurados los que buscan la paz!,* 12, las divide en dos grupos de tres macarismos cada uno, que tienen como centro a Mt 5,6: grupo *a)* 5,3-5; grupo *b)* 5,7-9. Para este autor Mt 5,10 es una reelaboración de Mt 5,11-12 (pp. 11s). Féret, *Introduction aux Béatitudes.* 339-341 y Troadec, *Saint Matthieu,* 83-91, distinguen entre: *a)* bienaventuranzas activas (vv. 3.5: pobres y mansos) y una pasiva (v. 4: afligidos); y *b)* bienaventuranzas de la justicia: cuatro bienaventuranzas activas (vv. 6.7.8.9) y una pasiva (v. 10). Kilpatrick, *St. Mathew,* 17, distingue entre bienaventuranzas pronunciadas explícitamente sobre virtudes (vv. 5.7.9) y bienaventuranzas pronunciadas sobre los desgraciados o carentes de justicia (vv. 3.4.6.10) (el autor no tiene en cuenta en la división la bienaventuranza del v. 8). Weinel, *Die Bergpredigt,* 25ss, distingue, desde el punto de vista de la tradición primitiva, dos grupos de tres bienaventuranzas: *a)* vv. 3.4.6; *b)* vv. 7.8.9. Para este autor Mt habría añadido el v. 10 para obtener siete macarismos, y el v. 5 provendría de una adición más reciente.

Otros autores dividen las bienaventuranzas mateanas en tres grupos: p. e., Allnatt, *The Witness of St. Matthew,* 82-84, distingue entre: *a)* vv. 3-5: grados descendentes o de humillación; *b)* v. 6: consecuencia de esta humillación; *c)* vv. 7-9: grados ascendentes o de elevación. El autor separa el v. 10 de estas siete bienaventuranzas y lo integra en los vv. 11-12. Cox, *Saint Matthew,* 45ss, distingue

entre: *a)* vv. 3-5: tres contrastes; *b)* vv. 6-9: características positivas; *c)* vv. 10-12: reacción del mundo. Fonck, *Beati...!*, 323s, y Innitzer *Matthäus*, 79-85, distinguen entre: *a)* vv. 3-5: impedimentos que han de removerse; *b)* vv. 6-8: descripción del modo de vida recto; *c)* vv. 9-11: meta de la suma perfección. Gardeil, *Béatitude*, cols. 515-518, distingue entre: *a)* vv. 3-5: vida de los placeres, que señala los obstáculos para la verdadera felicidad; *b)* vv. 6-7: vida activa, que dispone a la verdadera felicidad; *c)* vv. 8-9: vida contemplativa, que coincide con la verdadera felicidad. Para este autor el v. 10 no es más que un resumen de las primeras. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 52s, parte de que las bienaventuranzas primitivas eran tres, que se convirtieron en seis en la tradición anterior a Mt. Las divide en tres partes, cuyos miembros están en paralelo: *a)* vv. 3 y 5: cielo y tierra; *b)* vv. 4 y 6: consolados - saciados; *c)* vv. 8 y 9: ver a Dios - hijos de Dios. Según este autor, más tarde la experiencia de las persecuciones hizo que se añadiera una séptima bienaventuranza (v. 10) dirigida a los perseguidos (el autor prescinde de la bienaventuranza del v. 7). Lohmeyer, *Matthäus*, 81.88.95s, distingue entre *a)* vv. 3.4.6; *b)* vv. 7.8.9; *c)* vv. 10.11.12 (el autor prescinde de la bienaventuranza del v. 5). Palomero Díaz, *Evangelio de San Mateo*, 34, distingue entre: *a)* vv. 3-5: bienaventuranzas negativas, que señalan los impedimentos que han de removerse; *b)* vv. 6-8: bienaventuranzas de orden positivo; *c)* vv. 9-10: meta de la perfección.

590 Cf. pp. 125s.133.137-139.

591 Cf. pp. 141.148s.

592 Cf. pp. 143s.

593 Cf. p. 46.

594 Cf. pp. 126s.127.134s.139s.

595 Cf. pp. 126s.134.139.

596 Cf. pp. 142.145-147.149s.

597 Cf. pp. 126.134.138.

598 Cf. pp. 142.145s.149s.

599 Cf. p. 138.

600 Cf. p. 149.

601 Cf. pp. 124-127.

602 Cf. pp. 129-135.

603 Cf. pp. 137-139.

604 Cf. pp. 141s.

605 Cf. pp. 143-147.

606 Cf. pp. 148-151.

607 Cf. p. 127.

608 Cf. p. 49.

609 Cf. p. 138.

610 Cf. p. 149.

611 Cf. pp. 148-150.

612 Recuérdese, una vez más, el carácter exclusivo del pronombre en las respectivas apódosis: cf. p. 49.

613 Cf. pp. 141.145.148s.

614 Cf. pp.163s.

615 Cf. Bonnard, *Saint Matthieu*, 55s; Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 305-315; Castillo, *La alternativa cristiana*, 41; Congar, *Situación de la pobreza en la vida cristiana*, 54-79; López Melús, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 25; Mateos/Camacho, *Mateo*, 57; Pirot, *Béatitudes Évangéliques*, col. 927; Sabourin, *Matteo*, I, 353.

616 Véase al respecto: Castillo, *La alternativa cristiana*, 11-25; Fromm, *To have or to be?*; Garaudy, *L'Alternative*.

617 Cf. Castillo, o. c., 41-46, donde el autor, apoyado en la traducción de la NBE, adelantaba ya algunas de las conclusiones de este trabajo; Iniesta, *Jesucristo, el heraldo de la felicidad*, 609ss; Stott, *Christian Counterculture*, 92-98.

618 Son numerosos los autores para los que las bienaventuranzas mateanas constituyen la nueva Ley (normalmente junto con el resto del Sermón de la Montaña) o el nuevo decálogo: así, p. e., Bacon, *Jesus and the Law*, 208ss,228; Blair, *Jesus in the Gospe of Matthew*, 134; Bligh, *The Sermon*, 40; Brown, *New Testament Essays*, 266; Buzy, *Saint Matthieu*, 51; Cabodevilla, *Las formas de felicidad*, 335-344; Ejarque, *Beati pauperes spiritu*, 129; Fonck, *Beati...!*, 322s; Giustozzi, *¿Hay un sistema de normas?*, 236; Green, *Saint Matthew*, 124; López Melús, *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)*, 99s; Miegge, *Il Sermone*, 22s; M'Neile, *St. Matthew*, 49; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158; Trémel, *Béatitudes*, 88; Walter, *Die Bearbeitung der Seligpreisungen*, 254ss.

619 Sobre la alianza veterotestamentaria puede verse entre otros: Baltzer, *Das Bundesformular*; Cazelles, *Alianza*, cols. 9-100; Deissler, *Yahvé, Señor divino de la alianza*, 286-309; Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I (el autor estudia en este tomo la Teología del Antiguo Testamento bajo el prisma de la alianza); Guhrt/Becker/Coenen, *Alianza*, 84-93; Haspecker, *Alianza*, 63-72; Jaubert, *La notion d'alliance*; Krinetzki, *Der Bund Gottes*; Kutsch, *Berit*, 492-589; Quell/Behm, en TWNT, II, 106-138; Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 177-379; Smend, *Bundesformel*, 1-39.

620 Quell, en TWNT, II, 123, señala cómo la concepción teocrática que se expresa en la fórmula "Yahvé es rey" (Jue 8,33), es muy afín a la del antiguo pacto entre Yahvé e Israel, puesto que el pacto hecho con Dios puede entenderse a semejanza del pacto hecho con un rey.

621 Recuérdese la construcción en 3.ª persona de los macarismos mateanos que hacen que éstos vayan dirigidos a los hombres de todos los tiempos: cf. p. 49.

622 Sicre, *Los dioses olvidados*, sostiene que para los profetas preexílicos la idolatría no es sólo cultual, sino que tiene un sentido mucho más amplio: los falsos dioses se identifican en innumerables ocasiones con el Estado, el poder, el bienestar o el dinero.

623 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo*, 52; Rouiller/Varone, *Saint Matthieu*, 158.

624 Cf. p. 45 y n. 183. Véase también Mateos/Camacho, *Mateo*, 57.

625 Cf. pp. 154s.

626 En Mt los Doce, cuya institución no se describe, engloban a todos los discípulos de Jesús y representan el Israel mesiánico: cf. Mateos/Camacho, *Mateo,* 103s.

627 Cf. Mateos/Camacho, o. c., p. 58.

628 Así, p. e., Bonnard, *Saint Matthieu,* 220; Grundmann, *Matthäus,* 364; Gomá, *San Mateo,* II, 30s,68.

629 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo,* 158.

630 Cf. Mateos/Camacho, o. c., 255. Sobre las mismas palabras de Jesús en el evangelio de Mc, véase Mateos, *Los "Doce"*, 203.

631 Cf. pp 34s.

632 Cf. n. 157.

633 Se confirma así la opinión de los autores señalada en la n. 153.

634 Cf. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt,* 25; Schlatter, *Der Evangelist Matthäus,* 129.

635 Cf. pp. 39s.

636 Cf. p. 31s.

637 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo,* 52.

638 Cf. pp. 112s.

639 Cf. pp. 124ss.

640 Cf. pp. 129ss.

641 Cf. p. 143.

642 Cf. p. 151.

643 Cf. p. 140.

644 Cf. n. 485.

645 Cf. n. 562.

646 Cf. p. 145.

647 Cf. p. 147.

648 Cf. pp. 134s.

649 Cf. Mateos/Camacho, *Mateo,* 58s.

BIBLIOGRAFIA

Abel, F.-M., *Géographie de la Palestine* II (París 1938).

Abrahams, I., *Numbers*, en *Encyclopaedia Judaica* VII (Jerusalén 1972) cols. 1254-1261.

Achelis, E. C., *Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas* (Bielefed 1875).

Aerts, Th., *Le verbe "suivre" dans la tradition synoptique* (Tesis doctoral bajo la dirección de C. Kearns, *pro manuscripto*: Roma 1962).

Agourides, S., *La tradition des Béatitudes chez Matthieu et Luc*, en *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux* (Gembloux 1970).

Aharoni - Avi - Yonah, *The Macmillan Bible Atlas* (Nueva York - Londres 1968).

Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart [6]1969).

Aland, K./Black, M., *The Greek New Testament* (Filadelfia [2]1968).

Albright, W. F./Mann, C. S., *Matthew. Introduction, translation and notes* (The Anchor Bible 26; Nueva York 1971).

Allen, W. C., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (The International Critical Commentary; Edimburgo [3]1912/1972).

Allnatt, F. J. B., *The Witness of St. Matthew* (Londres 1984).

Allo, E.-B., *Le scandale de Jésus* (Coll. *La vie chrétienne*, París 1927).

Alonso, S. M., *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada en la transformación del mundo* (Madrid [3]1979).

Alonso Díaz, J., *La Justicia en la estructura de los principales temas de teología bíblica*: EstEc 52 (1977) 445-486.

— *¡Felices los perseguidos por la justicia!*: BF 9 (1983) 88-95.

Alonso Schökel, L., *Treinta Salmos: poesía y oración* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1986).

Alonso Schökel, L./Sicre Díaz, J. L., *Profetas* I. *Comentario teológico y literario* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980).

Asensio, F., *Las bienaventuranzas en el Antiguo Testamento*, EstBib 4 (1954) 241-258.

Bacon, B. W., *Jesus and the Law. A Study of the Firts "Book" of Matthew*: JBL 47 (1928) 203-231.

— *The Blessing of the Peacemakers*: ExpTim 41 (1929/30) 58-60.

— *Studies in Matthew* (Nueva York 1930).

Baker, G. P., *The Constant Meek. Blessed Are the Meek, for They Shall Inherit the Earth (Mtth. 5,5)*: Int 7 (1953) 34-41.

Balthasar, H. U. von, *Las "Bienaventuranzas" y los derechos humanos*: Com 6 (1981) 591-603.

Baltzer, K., *Das Bundesformular* (WMzANT 4; Neukirchen [2]1964).

Barth, G., *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en G. Bornkamm/G. Barth/H. Held, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen 1968) 54-154.

Bartina, S., *Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma* (XIX Semana Bíblica Española, septiembre 1958; Madrid 1962) 319-349.

Bartsch, H. W., *Feldrede und Bergpredigt. Redaktionsarbeit in Luk 6*: TZ 16 (1960) 5-18.

Batdorf, I. W., *Interpreting the Beatitudes* (Filadelfia 1966).

Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin [5]1971).

Bauer, W./Arndt, W. F./Gingrich, F. W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge-Chicago 1957/1971).

Benoit, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (La Sainte Bible, FBJ; París [3]1961).

Benoit, P./Boismard, M.-E., *Synopse des Quatre Evangiles* I-II (París 1972).

Behm, J./Bertram, G., Διψάω, en TWNT II, 229-232.

Berghe, P. von den, *'Ani et 'Anaw dans les Psaumes et le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son infuence*, en *Orientalia et Biblica Lovaniensia* IV. Estudios presentados a la XII[e] Session des Journées bibliques, agosto 1960, ed. R. de Langhe (Lovaina 1962) 273-295.

Bertrangs, A., *Les Béatitudes* (Études Religieuses 753; Bruselas-París 1962).

Best, E., *Matthew 5,3*: NTS 7 (1960/61) 255-258.

Betz, H. D., *Nachfolge und Nachahmen Jesu Christi im Neuen Testament* (Beiträge zur historischen Theologie 37; Tubinga 1967).

— *Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5,3-12). Beobachtungen zur litterarischen Forme und theologische Bedeutung*: ZTK 75 (1978) 3-19.

Birkeland, H., *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Skrifter utgitt ev Norske Videnskaps-Akademi i Osla II, Hist. Filo. Kl. 1932, 4; Oslo 1933).

— *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (Oslo 1933).

Black, M., *The Beatitudes:* ExpTim 64 (1952/53) 125-126.
— *Am Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford [3]1967).
Blair, E. P., *Jesus in the Gospel of Matthew* (Nueva York 1960).
Bläser, P., *Las Bienaventuranzas* (*Mt 5,3-10; Lc 6,20-26*): RstaB 18 (1956) 20-24, 91-97.
— *La justicia en el Nuevo Testamento*, en *Diccionario de Teología Bíblica*, dirigido por J. B. Bauer (Barcelona 1967) cols. 549-557.
Blass, F./Debrunner A./Funk, R., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago [3]1967).
Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [14]1976).
Blass, F./Debrunner, A./Tabachovitz, D., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [12]1965).
Bligh, J., *Scripture Reading. Matching passages, 4: The Sermon on the Mount (I):* TW 9 (1969) 234-242.
— *The Sermon on the Mount. A Discussion on Mt 5-7* (Slough 1975).
Blinzler, J., *Filiación*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) cols. 404-413.
Böhmer, J., *Hvem er de "fattige i Aande" (Matth. 5,3)?:* TT 4 (1924) 195-207.
— *Die erste Seligpreisung:* JBL 45 (1926) 298-304.
Bolkestein, H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft"* (Utrech 1939).
Bonaccorsi, G., *Primi saggi di filologia neotestamentaria. Letture scelte dal Nuovo Testamento greco con introduzione e commento*, 2 vols. (Turín 1933).
Bonnard, P., *Le Sermon sur la montagne:* RTP 3 (1953) 233-246.
— *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel 1963; trad. española: *Evangelio según san Mateo*, Ed. Cristiandad, Madrid [2]1983).
Bonsirven, J., *Les enseignements de Jésus-Christ* (Verbum Salutis; París [8]1950).
— *Théologie du Nouveau Testament* (París 1951).
— *Le Règne de Dieu* (Théologie 37; París 1957).
Bornhäuser, K., *Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung* (Beiträge zur Forderung Christlicher Theologie, 2.ª Serie VII; Gütersloh [2]1927).

Bornkamm, G., *Bergpredigt*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* I (Tubinga [3]1957) cols. 1047-1050.
— *Jesus von Nazareth* (Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe 19; Stuttgart [2]1957).
— *Bibel: Das Neue Testament. Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums* (Themen der Theologie 9; Stuttgart-Berlín 1971).
Bornkamm, G./Barth, G./Held, H., *Ueberlieferung und Auslegung im Mattäusevangelium* (WMzANT; Neukirchen [4]1965).
Botte, B., *Grammaire grecque du Nouveau Testament* (París 1933).
Bover, J. M., *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam (Mt 5,6)*: EstEc 16 (1942) 9-26.
— *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina* (Madrid [4]1959).
— *El Evangelio de San Mateo* (Barcelona 1964).
Bowman, J. W., *An Exposition of the Beatitudes*: JBR 15 (1947) 162-170.
— *Travelling the Christian Way. The Beatitudes*: RevExp 54 (1957) 377-392.
Bowman, J. W./Tapp, R. W., *The Gospel from de Mount. A New Translation and Interpretation of Matthew, Chs. 5 to 7* (Filadelfia 1957).
Brändle, F., *¡Bienaventurados los que buscan la paz!*: REsp 39 (1980) 9,22.
Braumann, G., *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt V, 3-12*: NT 4 (1960) 253-260.
Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und Frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (Beiträge zur historischen Theologie, 24) II (Tubinga 1957).
— *Qumran und das Neue Testament* I (Tubinga 1966).
— *Jesus, der Mann aus Nazareht und seine Zeit* (Themen der Theologie I; Stuttgart [2]1969).
Brouwer, A. M., *Die Bergrede* (Zeist 1930).
Brown, R. E., *New Testament Essays* (Milwaukee 1965).
Buccellati, G., *Le Beatitudini sullo sfondo della tradizione sapienziale mesopotamica*: BeO 14 (1972) 241-264.
Buchanan, G. W., *The Consequences of the Covenant* (Supplements to Novum Testamentum XX; Leiden 1970).
Buchholz, F., *Predigt über Mt 5,1-12*: EvT 14 (1954) 97-104.
Bultmann, R., 'Ελεέω, en TWNT II, 475-482.
— 'Ελεήμων, en TWNT II, 482.
— Πενθέω, en TWNT VI, 40-43.

— *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Gotinga ²1931; edición francesa, *L'histoire de la tradition synoptique suivie du Complément de 1971*, París 1973).
— *Theologie des Neuen Testaments* (Neue Theologie Grundrisse; Tubinga 1953).
— *Jesus Christ and Mythology* (Londres 1960/1966).
— *Jésus. Mythologie et démythologisation* (París 1968).
Bundy, W. E., *Jesus and the first three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition* (Cambridge 1955).
Burney, C. F., *The Poetry of Our Lord* (Oxford 1925).
Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge 1951).
Buzy, D., *Évangile selon Saint Matthieu* (La Sainte Bible, dirigida por L. Pirot, IX/I; París 1935).
Cabodevilla, J. M., *Las formas de felicidad son ocho. Comentario a las bienaventuranzas* (Madrid 1984).
Cadbury, H. J., *The Single Eye:* HarvTR 47 (1954) 70-74.
Camacho, F., *Las bienaventuranzas de Mateo (5,3-10). Análisis semántico y comentario exegético:* Comm 16 (1983) 151-181.
Cañellas, G., *Las bienaventuranzas. Origen, estructura y mensaje:* BF 9 (1983) 5-13.
Carmignac, J., *La Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres* (París 1958).
Carré, H. B., *Matthew 5,1 and Related Passages:* JBL 42 (1923) 39-48.
Casabona, J., *Encore Matthieu V, 3:* BulAGB 4 (1960) 106-112.
Casas, V., *¡Felices los que ansían justicia!:* BF 9 (1983) 47-57.
Castellino, G., *Libro dei Salmi* (Turín 1955).
Castillo J. M., *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo* (Salamanca 1978).
Cazelles, H., *'Asre*, en TWAT I (Stuttgart 1971) cols. 481-485.
— *Alianza*, en *Sacramentum Mundi* I (Barcelona 1972) cols. 91-100.
Citron, B., *The Multitude in the Synoptic Gospels:* SJT 7 (1954) 408-418.
Clavier, H., *L'accès au Royaume de Dieu:* RHPR 22 (1942) 1-29, 215-239.
Coggan, F. D., *Note on St. Matthew III, 15:* ExpTim 60 (1948/49) 258.
Colunga, A., *Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra:* Sal 9 (1962) 589-597.
Comblin, J., *Théologie de la paix* (Enciclopédie Universitaire) I (París 1960).

Congar, Y., *Situación de la pobreza en la vida cristiana en una civilización de bienestar:* Con II (1966) 54-79.

Conzelmann, H., *Reich Gottes,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* V (Tubinga [3]1931) cols. 914-918.

— *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich [2]1968).

Cotter, W. E. P., *The Meek:* ExpTim 33 (1921/22) 280-281.

Cox, G. E. P., *The Gospel According to Saint Matthew* (Londres [4]1965).

Cremer, H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentliche Gräzität* (Gotha [9]1902).

Croatto, J. S., *Los oprimidos poseerán la tierra (Recontextualización de un tema bíblico):* RevistB 41 (1979) 245-248.

Dahood, M., *Psalmi* I (Nueva York 1966).

Dalman, G., *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des Nachkanonischen Jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache* I: *Einleitung und wichtige Begriffe* (Leipgiz-Darmstadt [2]1930/1960).

D'Aragon, J. L./Léon Dufour, X., *Béatitude,* en *Vocabulaire de Théologie Biblique,* dirigido por X. Léon-Dufour (París 1962) cols. 87-91.

Dausch, P., *Die drei älteren Evangelien* (Die Heilige Schrift des Neuen Testaments II; Bonn [2]1932).

Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966).

— *The Sermon on the Mount* (Cambridge 1966).

— *Capire il Sermone del Monte* (Turín 1975).

Dayez, N./Snoy, Th., *Les Béatitudes selon Matthieu:* BVC 103 (1972) 5-24.

Dean, J., *The Synoptic Gospels* (The New Testament) I (Londres [2]1938).

Degenhardt, H. J., *Lukas - Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965).

Deissler, A., *Yahvé, Señor divino de la alianza y aliado del hombre,* en *Mysterium Salutis* II/1 (Ed. Cristiandad, Madrid 1969).

Delebecque, E., *À propos de Mt 5,3:* BulAGD 4 (1960) 326-331.

Delgado, Ana M.ª, *¡Felices, los mansos!:* BF 9 (1983) 25-37.

Delmotte, L., *À propos des Béatitudes:* ColDTor 27 (1931/32) 12-18.

Descamps, A., *Justice et Justification,* en DBSp IV (París 1945) cols. 1417-1510.
— *Le christianisme comme justice dans le premier évangile:* ETL 22 (1946) 5-33.
— *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Univ. Cath. Lov. Diss. Théol., II, 43; Lovaina-Gembloux 1950).
— *Bienheureux les pauvres:* RevDTour 7 (1952) 53-61.
Dietrich, S. de, *Mais moi, je vous dis. Commentaire de l'Évangile de Matthieu* (Neuchâtel 1965).
Dobschuetz, E. von, *Matthäus als Rabbi und Katechet:* ZNW 27 (1928) 338-348.
Dodd, Ch. H., *The Parables of the Kingdom* (Londres 1948).
— *The Beatitudes,* en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 4; París 1957) 404-410.
Dreyfus, F., *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament:* RSPT 42 (1958) 3-49.
Dreyfus, F./Grelot, P., *Héritage,* en *Vocabulaire de Théologie Biblique* (París ²1970) cols. 435-439.
Drijvers, P., *Los Salmos. Introducción a su contenido espiritual y doctrinal* (Barcelona 1962).
Duhm, B., *Die Psalmen* (Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, XIV; Tubinga ²1922).
Dumont, C.-J., *Les Béatitudes et l'esprit d'unité:* VSpir 88 (1953) 5-19.
Dupont, J., *De Armen van geest:* Get 3 (1958/59) 268-276.
— *Les pauvres en esprit,* en *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (Bibl. de la Fac. Cath. de Theól. de Lyon, 8; Le Puy 1961) 265-272.
— *Le* πτωχοὶ τῷ πνεύματι *de Matthieu 5,3 et les* '*nwy-ruʾh de Qumran,* en *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrif Für Prof. Joseph Schmid* (Ratisbona 1963) 53-64.
— *Les Béatitudes* (EBib), 3 vols. (París 1969-1973).
— *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio* (*Mt 5,8*): PdV 15 (1970) 301-316.
— *Introduction aux Béatitudes:* NRT 98 (1976) 97-108.
— *El mensaje de las bienaventuranzas* (Cuadernos bíblicos, 24; Estella 1978).
Dupont-Sommer, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Bibliothèque historique; París ³1968).
Durand, A., *Évangile selon Saint Matthieu* (Verbum Salutis, I; París ¹⁹1929).

Eichholz, G., *Auslegung der Bergpredigt* (BibSt 46; Neukirchen-Vlyn 1965).
— *Die Aufgabe einer Auslegung der Bergpredigt*, en *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament un zur Hermeneutik* (Theologische Bücherei, 29; Munich 1965) 35-56.

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments* I: *Goot und Volk* (Stuttgart-Gotinga [8]1968; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

Ejarque, R., *Beati pauperes spiritu (Mt 5,3)*: VD 8 (1928) 128-133, 234-237, 334-341.

Farrer, A., *St. Matthew and St. Mark* (Londres 1954).

Fenton, J. C., *Inclusio and Chiasmus in Matthew*: SE I (Berlín 1959) 174-179.
— *The Gospel of St. Matthew* (PCG) (Harmondworth 1963/1968).

Féret, H.-M., *Introduction aux Béatitudes*: VSpir 70 (1944) 339-341.

Feuillet, G., *La béatitude de la pauvreté*: VSpir 73 (1945) 511-527.
— *Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt 5,17-20. Comparaison avec la doctrine de la Epître aux Romains*: NTS 17 (1970/71) 123-137.

Fiebig, P., *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verstädnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen* (FRLANT 37; Gotinga 1924).

Fiedler, M. J., *Der Begriff* δικαιοσύνη *im Matthäusevangelium, auf seine Grundlagen untersucht* (Halle 1957).

Filson, F. V., *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*: JBL 75 (1956) 227-231.

Flusser, D., *Blessed are the Poor in Spirit...*: IEJ 10 (1960) 1-13.

Foerster, W., Εἰρηνοποιός, en TWNT II (Stuttgart 1935) 417-418.
— Ὅρος, en TWNT V, 475-486.

Fonck, L., *Beati...! (Mt 5,1-12)*: VD 2 (1922) 321-327.

Foremann, K. J., *A Possible Interpretation of Matth. 5,7*: Int 1 (1947) 66-67.

Frankenmölle, H., *Die Makarismen (Mt 5,3-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition*: BZ 15 (1971) 52-75.

Frey, J.-B., *Royaume de Dieu ou Royaume des cieux*, en DB V (París 1912) cols. 1237-1257.

Fridrichsen, A., *"Accomplir toute justice"*: RHPR 7 (1927) 245-252.

Friedländer, G., *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (Nueva York 1911/1969).
Fritzsche, F. A., *Quattuor evangelia recensuit et cum commentariis perpetuis edidit* I (Leipzig 1826).
Fromm, E., *To have or to be?* (Nueva York 1976).
Gaechter, P., *Das Matthäusevangelium* (Innsbruck-Viena-Munich 1962).
— *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (SBS 7; Stuttgart s.d.).
Gamber, S., *Le Discours de Jésus sur la Montagne* (París 1911).
Gander, G., *L'Évangile de l'Église. Commentaire de l'Évangile selon Matthieu (I. Chaprite 1 à 10 verset 6)*: *EtEv* 1 (1967) 1-78.
Garaudy, R., *L'Alternative* (París 1972).
Gardeil, A., *Béatitude*, en DTC II (París ³1923) cols. 497-515.
Gaster, T. H., *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (Nueva York ²1964).
Gelin, A., *Les Pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu, 14; París 1953).
George, A., *Heureux les coeurs purs! Ils verront Dieu! (Matth. 5,8)*: BVC 13 (1956) 74-79.
— *La "forme" des béatitudes jusqu'à Jésus*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'Ande Robert* (París 1957) 298-309.
— *Le Règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques*: VSpir 40 (1964) 43-54.
— *Pauvre*, en DBS VII (París 1966) cols. 387-406.
— *La pobreza en el Antiguo Testamento*, en *La pobreza evangélica hoy*, de A. George/J. Dupont/S. Légasse y otros (Bogotá 1971) 11-26.
— *Études sur l'oeuvre de Luc* (París 1978).
— *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*: RB 85 (1978) 500-542.
Gerritzen, F. B., *Espíritu del hombre*, en *Enciclopedia de la Biblia* III (Barcelona 1963) cols. 187-190.
Ghiberti, G., *La povertà alla luce della Rivelazione*, en *La povertà* (Maestri della Fede, 39), dirigido por M. Pellegrino (Turín-Leumann 1971) 28-46.
Giorgi, S. di, *Beati i pacifici*, en *La Pace. Riflessioni bibliche* (Roma 1971) 83-100.
Giustozzi, E., *¿Hay un sistema de normas en el Sermón de la Montaña?*: RevistB 37 (1975) 236-243.
G.-Larraya, J. A., *Perea*, en *Enciclopedia de la Biblia* V, dirigida por A. Díez Macho/S. Bartina (Barcelona 1963) cols. 1021s.
Gomá, I., *El Evangelio según San Mateo*, 2 vols. (Madrid ²1976).

González, A., *Los "pobres" heredan:* CB 15 (1958) 162-177.
— *El Libro de los Salmos* (Barcelona 1966).
Goppelt, L., Πεινάω, en TWNT VI, 12-22.
Gore, Ch., *The Sermon on the Mount. A practical exposition* (Londres 1896).
Goulder, M. D., *Midrash and Lection in Matthew* (Londres 1974).
Grandmaison, L. de, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, 2 vols. (París 1928).
Grant, F. C., *What is Exegesis? A Study in Matthew 5,3*, en *Spiritus et Veritas* (Eutin 1953) 75-82.
Gratry, A., *Commentaire sur l'Évangile selon St. Matthieu*, 2 vols. (París 1863).
Green, F. W., *The Gospel According to Saint Matthew* (Oxford 1936/1960).
Greimas, A. J., *Sémantique Structurale* (París [2]1976).
Grelot, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (París 1978; trad. española: *La esperanza judía a la hora de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1986).
Grosheide, F. W., *Het Heilig Evangelie volgens Mattheus* (Commentaar op het Nieuwe Testament, 12; Kampen [2]1954).
Gross, H., *Friede*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz [3]1967) 436-441.
Grounds, V. C., *Mountain Manifesto:* BS 128 (1971) 135-141.
Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas* (ThHkNT III; Berlín 1964).
— *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHkNT I; Berlín 1972).
Guhrt, J./Becker, O./Coenen, L., *Alianza*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1980) 84-93.
Guichou, P., *Los Salmos comentados por la Biblia* (Salamanca 1966).
Guillet, J., *Posséder la Terre*, en *Thèmes Bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation* (Théologie 18; París 1951) 181-196.
Gundry, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope* (Supplements to Novum Testamentum XVIII; Leiden 1967).
— *Matthew. A Commentary on His Litterary and Theological Art* (Grand Rapids 1983).
Gunkel, H., *Die Psalmen* (Gotinga [5]1968).
Günter, H., *Die Gerechtigkeit des Himmelreiches in der Bergpredigt:* KD 17 (1971) 113-126.
Guillet, J., *Esprit*, en *Vocabulaire de Theólogie Biblique*, cols. 311-323.

Haag, H./Born, A. van den/Ausejo, S. de, *Bienaventuranza*, en *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1964) cols. 241s.
— *Decápolis*, en *ibid.*, col. 448.
— *Espíritu*, en *ibid.*, cols. 606-611.
— *Hijo de Dios*, en *ibid.*, cols. 841s.
— *Paz*, en *ibid.*, cols. 1465-1467.
— *Perea*, en *ibid.*, col. 1510.
— *Pobreza*, en *ibid.*, cols. 1539-1541.
Hare, D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 6; Cambridge 1967).
Harnack, A., *The Sayings of Jesus. The Second Sources of St. Matthew and St. Luke* (New Testament Studies II; Londres-Nueva York 1908).
Haspecker, J., *Alianza*, en *Conceptos fundamentales de la Teología* I (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1979) 48-55.
Hastings, A., *Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke* (Londres 1958).
Hatch, E./Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the other versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*, 2 vols. (Graz 1954).
Hauck, F./Bammel, E., Πτωχός, en TWNT VI (Stuttgart 1956) 866-915.
Hauck, F./Bertram, G., Μακάριος, en TWNT IV (Stuttgart 1942) 365-373.
Hauck, F./Schulz, S., Πραΰς, en TWNT VI (Stuttgart 1959) 645-651.
Hawkins, J. C., *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford [2]1909).
Heidet, L., *Pérée*, en DB IV (París 1912) cols. 1331-1333.
Heinrici, C. F. G., *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testament* III (Leipzig 1905).
Hermann, I., *Initiation à l'exégèse moderne* (Lire la Bible, 12; París 1967).
Herntrich, V., *Mišpāṭ im A.T.*, en TWNT III (Stuttgart 1938) 922-933.
Herrmann, J./Foerster, W., Κληρονομέω, en TWNT III, 766-786.
Hill, D., *Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Soc. NTS, Monogr. Ser., 5; Cambridge 1967).
— *The Gospel of Matthew* (Londres 1972).
Hinnebusch, P., *The messianic meaning of the Beatitudes:* BTod 59 (1972) 707-717.

Hirsch, E., *Frühgeschichte des Evangeliums* II: *Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus* (Tubinga 1941).

Hoffmann, P., *Auslegung der Bergpredigt* II: *"Selig sind die Armen..." (Mt 5,3-16)*: BibLeb 10 (1969) 111-122.

Holtzmann, H. J., *Handkommentar zum Neuen Testament* I/1 (Tubinga-Leipzig [3]1901).

— *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Sammlung theologischer Lehrbücher), dirigido por A. Jülicher/W. Bauer, I (Tubinga [2]1911) 184-188.

Huber, H., *Die Bergpredigt. Eine exegetische Studie* (Gotinga 1932).

Humbert, P., *Le mot biblique "'ebyôn"*: RHPR 32 (1952) 1-6.

Hunter, A. M., *The Unity of the New Testament* (Londres 1944).

— *Design for Life. An Exposition of the Sermon of the Mount, its Making, its Exegesis and its Meaning* (Londres 1953/1954).

Hunzinger, C. H., *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4*: ZAW 69 (1957) 131-151.

Iniesta, A., *Jesucristo, el heraldo de la felicidad*: Com VI (1981) 604-614.

Innitzer, Th., *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* (Kurzgefasster Kommentar zu den Vier heiligen Evangelien, I; Graz [4]1932).

Jacquemin, E., *Les Béatitudes (Mt 5,1-12)*, en *Fête de la Toussaint* (AssS. 89; Brujas 1963) 34-53.

Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme* (París 1963).

Jeremias, J., *Die Bergpredigt* (Calwer Hefte zur Förderung biblische Glaubens und Christlichen Lebens, 27; Suttgart 1959).

— *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [6]1962).

— *Neutestamentliche Theologie*, I: *Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971).

Johnson, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff 1949).

Johnson, S. E., *The Gospel According to St. Matthew* (The Interpreter's Bible VII; Nueva York-Nashville 1951).

Jones, A., *The Gospel of Jesus Christ according to St. Matthew*, en *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres 1952; trad. española: *Evangelio según San Mateo*, en *Comentario a la Sagrada Escritura* II, Barcelona 1960).

Jones, A., *"Blessed are the pure (of) heart, for they shall see God" Matth V, 8*: ExpTim 31 (1919/20) 522-523.

Joüon, P., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction*

et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique (Verbum Salutis V; París [3]1930).
— *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1947).
Jousse, M., *Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs* (Archives de Philosophie, vol. II, cahier IV; París 1925).
Juengel, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (HUzT 2; Tubinga 1962).
Kahlefed, H., *Der Jünger. Eine Auslegung der Rede Lk, 6,20-49* (Francfort del Main 1962).
Kandler, H. J., *Die Bedeutung der Armut im Schriftum von Chirbet Qumran:* Jud 13 (1957) 193-209.
Käser, W., *Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus:* ZAW 82 (1970) 225-250.
Kasteren, J. P. van, *Décapole,* en DB II (París 1899) cols. 1333-1336.
— *Hoe Jesus Predikte* (Geloof en Wetenschap. Ser. IV, n.º 3; Haarlem 1907).
Keller, C., *Les Béatitudes dans l'Ancien Testament* (Montpellier 1960).
Keulers, J., *Het Evangelie volgens Mattheüs* (De boeken van het N.T., 1; Roermond-Maaseik [2]1950).
Kilpatrick, G. D., *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford 1946).
Kittel, G., *Die Psalmen* (Kommentar zum Alten Testament, XIII; Leipzig [4]1922).
Klappert, B., *Reino,* en *Diccionario teológico del N.T.,* IV, dirigido por L. Coenen/E. Beyreuther/H. Bietenhard (Salamanca 1984) 70-81.
Rad, G. von/Kuhn, K. G./Schmidt, K. L., Βασιλεία, en TWNT I, 563-592.
Kleinknecht, H./Baumgärtel, F./Bieder, W./Sjöberg, I./Schweizer, E., Πνεῦμα, en TWNT VI, 330-340.
Klöpper, A., *Ueber den Sinn und die ursprüngliche Form der ersten Seligpreisung der Bergpredigt bei Mt:* ZWT 37 (1894) 175-191.
Klostermann, E., *Das Matthäusevangelium* (HNT 4; Tubinga [4]1971).
Knabenbauer, J., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* (Cursus Scripturae Sacrae, Sectio Tertia), 2 vols. (París [3]1922).
Knörzer, W., *Die Bergpredigt. Modell einer neuen Welt* (Stuttgart 1968).

Knox, W. L., *St. Luke and St. Matthew. The Sources of the Synoptic Gospels* II (Cambridge 1957).
Koch, K., *Was ist Fomgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese* (Neukirchen-Vluyn [2]1967).
Koch, R., *Beati mundi corde (Mt 5,8)*: VD 20 (1940) 9-18.
— *Espíritu*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) cols. 334-360.
Kraus, H.-J., *Psalmen* (BKAT XV, 1, I; Neukirchen 1960).
Krinetzki, L., *Der Bund Gottes mit den Menschen nach den Alten und Neuen Testament* (Düsseldorf 1963).
Kuhn, K. G., *Konkordanz zu den Qumrantexten* (Gotinga 1960).
Kutsch, E., *Berît. Compromiso, obligación*, en *Diccionario Teológico Manual del A.T.* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 492-509.
Làconi, M., *La Nuova Giustizia del discepolo di Gesù nel Discorso della Montagna di S. Matteo*: PV 17 (1972) 163-173.
Ladd, G. E., *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism* (Londres 1966).
Lage, F., *Las Bienaventuranzas: Texto e interpretación*: Com 6 (1981) 574-590.
Lagrange, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu* (París [3]1927).
— *L'Évangile de Jésus-Christ* (París [3]1928/1936).
— *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931).
Lammen, G. N. *Zalige honger, Mt 5,6*: HomB 24 (1965) 19-22.
Langkammer, H., *Die Verheissung von Erbe. Ein Beitrag zur biblischen Sprache*: BibLeb 8 (1967) 157-165.
Lanwer, B., *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf den Hintergrunden des Alten Testamentes und Spätjudentums* (Hiltrup 1934).
Lattey, G., *What is the meaning of the word "poor" and the phrase "poor in spirit" in the Old and New Testament*: Scr 4 (1949).
Lauch, W., *Das Evangelium des heiligen Matthäus und des heiligen Markus* (HBk XI/1; Friburgo de Brisgovia 1935).
Lawlor, G. L., *The Beatitudes Are for Today. An Exposition of Mt 5,1-16* (Grand Rapids 1974).
Lázaro Recalde, R., *Las bienaventuranzas: Evangelio y programa de vida*: Com 3 (1981) 615-629.
Lebreton, J., *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur* (VS I; París 1931).
Leeuwen, C. van, *God, de Koning en de armen in Psalme 72*: NThTij 12 (1957/58) 16-31.
Légasse, S., *Les pauvres en esprit et les "volontaires" de Qumran*: NTS 8 (1961/62) 336-345.

— *Jésus et l'enfant. "Enfants", "petits" et "simples" dans la tradition synoptique* (EBib; París 1969).
— *I poveri di spirito. Vangelo e non violenza* (Studi biblici 37; Brescia 1976).
Leisegang, H., *Die erste Seligpreisung*, en *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffe der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Veröffentlichungen der Forschunginstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universtät Leipzig, 4; Leipzig 1922) 134-140.
Lemonnyer, A., *Le Messianisme des "Béatitudes"*: RSPT 11 (1922) 373-389.
Léon-Dufour, X., *Les Évangiles Synoptiques*, en *Introduction à la Bible*, dirigida por A. Robert/A. Feuillet, II (Tournai 1959).
— *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963; trad. española: *Los Evangelios y la historia de Jesús*. Ed. Cristiandad, Madrid [3]1982).
— *L'évangile selon Saint Matthieu* (Faculté de Théologie de Fourvière-Lyon; Lyon 1972).
Lesêtre, H., *Fils de Dieu*, en DB II (París 1899) cols. 2255ss.
— *Nombre*, en DB IV (París 1912) cols. 1677-1697.
— *Paix*, en DB IV, cols. 1960s.
Levie, J., *La complexité du problème synoptique*: ETL 31 (1955) 619-636.
Liaño, J. M., *Los Pobres en el A.T.*: EstBib 25 (1966) 117-168.
Link, H.-G./Schattenmann, J., *Limpio* (καθαρός), en *Dicc. Teol. del N.T.* II (Salamanca 1980) 448-543.
Lipinski, E., *La Terre Promisse, héritage de Dieu*, en *Essais sur la Révélation et la Bible* (Lectio Divina 60; París 1970) 115-132.
— *Macarismes et psaumes de congratulation*: RB 75 (1968) 321-367.
Ljungman, H., *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5,17 ff. und 3,15 untersucht* (LUA N.T., 1/50/6; Lund 1954).
Lohmeyer, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (Gotinga [4]1967).
Lohse, E., *Teología del N.T.* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
Loisy, A., *Le Discours sur la Montagne* (París 1903).
— *Les Évangiles synoptiques* I (Ceffonds 1907).
López Melús, J. M., *Perspectivas de las Bienaventuranzas* (Zaragoza [2]1967).
— *Las Bienaventuranzas, Ley del Reino* (Madrid 1976).
— *Las Bienaventuranzas (Ley fundamental de la vida cristiana)* (Madrid 1978).

— *Las Bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana* (Zaragoza 1982).
— *¡Felices, los limpios de corazón!:* BF 9 (1983) 66-74.
Losada, D., *Bienaventurados los mansos porque ellos heredarán la tierra:* RevistB 41 (1979) 239-243.
Lowther Clarke, W. K., *Blessed are the Meek* (πραεῖς)*: for they shall inherit the Earth* (*St. Matth.* 5,5)*:* TToday 47 (1944) 131-133.
Lutteroth, H., *Essai d'interprétation de quelques parties de l'Évangile selon Saint Matthieu* (*chap. III-VII*), 2.ª parte (París 1864).
Lloyd-Jones, M., *Studies in the Sermon on the Mount* I (Londres 1959).
Macchioro, V., *The Meaning of the First Beatitude:* JR 12 (1932) 40-49.
MacGregor, W. M., *The Sermon on the Mount. The Beatitudes:* ExpTim 39 (1927/28) 393-397.
Maier, J., *Die Texte vom Toten Meer* I (Munich-Basilea 1960).
Maldonado, J., *Comentarii in Quattuor Evangelistas* I (Maguncia 1874).
Manson, W., *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke arranged with Introduction and Commentary* (Londres 1949/1954).
Margot, J. C., *Héritage,* en *Vocabulaire Biblique* (Neuchâtel-París ³1964) 120-123.
Marriot, H., *The Sermon on the Mount* (Londres 1925).
Mateos, J., *El Aspecto Verbal en el N.T.*, en *Estudios del Nuevo Testamento* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).
— *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).
Mateos, J./Alepuz, M., *El imperfecto sucesivo en el N.T.*, en A. Urbán/J. Mateos/M. Alepuz, *Cuestiones de Gramática y Léxico,* en *Estudios de Nuevo Testamento* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).
Mateos, J./Barreto, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y Comentario exegético* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1982).
Mateos, J./Camacho, F., *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).
McConnell, R. S., *Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The authority and use of the Old Testament in the Gospel of Saint Matthew* (Basilea 1969).
McCown, C. C., *The Beatitudes in the Light of Ancient Ideals:* JBL 46 (1927) 50-61.

McGarrigle, F. J., *The Humility of the "Poor in Spirit"*: AER 144 (1961) 313-319.

McKenzie, J. L., *The Gospel According to Matthew*, en *The Jerome Biblical Commentary* II, dirigido por R. E. Brown/J. A. Fitzmyer/R. E. Murphy (Londres-Dublín-Melbourne 1968; trad. española: *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, Ed. Cristiandad, Madrid 1971).

Meier, J. P., *Law and History in Matthew's Gospel. A redactional study of Mt 5,17-48* (AnalBib 71; Roma 1976).

Meinertz, M., *Theologie des N.T.* (Die Heilige Schrift des N.T. II, 2 vols.; Bonn 1950).

Merk, A., *Novum Testamentum graece et latine* (Roma [9]1964).

Meyer, R./Katz, P., Ὄχλος, en TWNT V, 582-590.

Michaelis, Chr., *Die π-Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt V, 3-6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt, Lk und in Q*: NT 10 (1968) 148-161.

Michaelis, W., *Das Evangelium nach Matthäus*, 2 vols. (Zurich 1948).

— Ὁράω, en TWNT IV, 315-368.

Michel, O., *Hijo* (παῖς θεοῦ) en *Dicc. Teol. del NT* II (Salamanca 1980) 276-279.

Miegge, G., *Il Sermone sul Monte. Commentario Esegetico* (Collana della Facoltà Valdese di Teologia; Turín 1970).

Miglio, A., *Beni terreni e Regno dei Cieli*: PV 17 (1972) 175-186.

M'Neile, A. H., *The Gospel According to St. Matthew* (Londres 1915/1955).

Montcheuil, Y. de, *Le Royaume et ses exigences* (París 1957).

Montefiore, C. G., *The Synoptic Gospels* II (Londres [2]1927).

— *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* (Londres 1930).

Morgenthaler, R., *Tierra*, en *Dicc. Teol. del N.T.* IV (Salamanca 1984) 284-286.

Morison, J., *A Practical Commentary of the Gospel According to St. Matthew* (Londres 1883).

Moule, C. F. D., *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge [2]1971).

Moulton, T. H./Howard, W. F./Turner, N., *A Grammar of the New Testament Greek*, 4 vols. (Edimburgo 1963-1976).

Mowinckel, S., *He that cometh* (Oxford 1959).

Müller, J., *Le Sermon sur la Montagne transposé dans notre langue et pour notre temps* (París 1913).

Munch, A., *Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.39.73*: ZAW 55 (1937) 36-46.

Nägelsbach, F., *Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt*

(Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 20/5; Gütersloh 1916).

Naville, Th., *Essai sur St. Matthieu* I (Lausana 1892).

Neirynck, F., *La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile:* ETL 43 (1967) 31-73.

Nepper-Christensen, P., *Das Matthäusevangelium. Ein Judenchristliches Evangelium?* (Universitestforlaget I; Aarhus 1958).

Nestle, E./Aland, K., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart [25]1969).

Neuhaeusler, E., *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962).

Newman, B. M., *Some Translational Notes on the Beatitudes (Mt 5,1-12):* BT 26 (1975) 106-120.

Nida, E. A., *Componential Analysis of Meaning* (La Haya-París 1975).

Nida, E. A./Taber, Ch. R., *The Theory and Practice of Translation* (Leiden 1974; trad. española: *La Traducción: Teoría y práctica,* Ed. Cristiandad, Madrid 1986).

Niglutsch, J., *Brevis commentarius in Evangelium S. Matthaei* (Trento 1906).

Noth, M., *Gott, König, Volk im Altem Testament:* ZTK 47 (1950) 157ss.

Oepke, A., Διώκω, en TWNT II, 232-234.

Olmo Lete, G. del, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Institución San Jerónimo 2; Salamanca 1973).

Ongeval, C. van, *Commentarius in Evangelium Secundum Matthaeum* (Gante 1900).

Oñate, J. A., *El "Reino de Dios" en la Sagrada Escritura:* EstBib 3 (1944) 343-382.

Overney, M., *Évangile selon Saint Matthieu* (Friburgo 1944).

Palmero, M. D., *¡Felices, los misericordiosos!:* BF 9 (1983) 58-65.

Palomero Díaz, G., *Evangelio de San Mateo. El Sermón del Monte:* CB 3 (1946) 33-36.65-67.161-162.

Páramo, S. del, *Nuevo Testamento* (La Sagrada Escritura I, Madrid 1964).

Percy, E., *Die Seligpreisungen der Bergpredigt,* en *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und exegetische Untersuchung* (LUA NF, Avd 1, Bd. 49, Mr 5; Lund 1953) 40-108.

Pernot, H., *Pages choisies des évangiles* (Coll. de l'Institut Néo-hellénique 2; París 1925).

— *Les quatre évangiles nouvellement traduits et annotés* (París 1943).

Pery, A., *Pauvre*, en *Vocabulaire Biblique* (Neuchâtel 1964) 221-222.

Pesch, P. W., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (Münchener Theologie Studien I/7; Munich 1955).

— *Erbe*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz [3]1967) 396-301.

Peterson, E., *Bergpredigt*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (Tubinga [2]1927) cols. 907-910.

Pikaza, J., *Las Bienaventuranzas de Jesús:* MA 70 (1977) 28-41.

Pikaza, J./Calle, F. de la, *Teología de los Evangelios de Jesús* (Salamanca 1974).

Pirot, L., *Béatitudes Évangeliques*, en DBSup I (París 1928) cols. 927-939.

Plotzke, U., *El Sermón de la Montaña. Mensaje de Cristo sobre la libertad de la vida cristiana* (Madrid 1965).

Plummer, A., *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (Londres [2]1909).

Prat, F., *Jésus-Christ* (París [17]1947).

Prete, B., *Il senso dell'espressione* οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ (*Mt 5,8*): RivB 18 (1970) 253-268.

Quell, G./Behm, J., Διαθήκη, en TWNT II, 106-138.

Raczeck, E. von, *"Selig die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, deen sie werden gesätigt worden"* (*Mt 5,6*): BndM 33 (1957) 46-49.

Rad, G. von, *Šālôm im Alten Testament*, en TWNT II, 400-405.

— *Verheissenes Land und Yahwes Land:* ZDPV 66 (1943) 191-204.

— *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1972).

Radermakers, J., *Au fil de l'Évangile selon saint Matthieu* (2. Lecture continue; Héverlée-Lovaina 1972).

Rahfls, A., *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Gotinga 1892).

Ranson, G. H., *Persecuted for Rigtheousness' Sake:* RevExp 53 (1956) 55-60.

Reinelt, H., *"Selig die Friedensmacher, denn sie werden Kinder Gottes gennannt werden" Mt 5,9:* KStu 14 (1968) 173-180.

Renard, H., *Hijos de Dios*, en *Enciclopedia de la Biblia* III (Barcelona 1963) cols. 1253-1255.

Renard, H./Grelot, P., *Fils*, en *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 381-384.

Reville, A., *L'Évangile selon St. Matthieu* (Leiden 1862).

Ricciardi, A., *Los pobres y la tierra según el Salmo 37:* RevistB 41 (1979) 225-237.

Ricciotii, G., *Vida de Jesucristo con introducción crítica e ilustraciones* (Barcelona [6]1957).

Ridderbos, A. F., *Die Psalmen* (BZAW 117; Berlín 1972).

Ridderbos, H. N., *De strekking der Bergrede naar Mattheüs* (Kampen 1936).

— *De komst van het Koninkrijk* (Kampen 1950).

Rife, J. M., *Matthew's Beatitudes and Septuagint*, en *Studies in the History and Text of the New Testament in honor of K. W. Clark* (Studies and Documents XXIX), dirigido por B. L. Daniels/M. J. Suggs (Sal Lake City 1967) 107-112.

Riga, P. J., *Reflections on the Beatitudes:* BTod 39 (1968) 2731-2739.

Rius-Camps, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

Roberts, J. W., *Exegetical Helps: the Greek Noun with and without the Article:* RQ 14 (1971) 28-44.

Roberts, R. L., *An Evil Eye: Mt 6,23:* RQ 7 (1963) 143-147.

Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Londres [3]1919).

Robinson, Th. H., *The Gospel of Matthew* (MNTC, Londres 1928).

Rodzianko, V., *The Meaning of Matth. 5,3:* SE II (1964) 229-235.

Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in dem Jesus-Erzählungen der Evangelien* (Gotinga 1970).

Romeo, A., *Beatitudini Evangeliche*, en *Enciclopedia Cattolica* II (Florencia 1949) cols. 1101-1108.

Rose, V., *Évangile selon St. Matthieu* (París [9]1908).

Rotondi, G. M., *Dal Vangelo secondo Matteo* (Roma 1968).

Rouiller, G./Varone, M.-Ch., *Saint Matthieu:* EStM 5 (número especial, 3/1975) 143-270 (156-166).

Roux, H., *L'Évangile du Royaume. Commentaire sur l'Évangile selon St. Matthieu* (Ginebra [2]1956).

— *Paix*, en *Vocabulaire Biblique*, dirigido por J.-J. Allmen (Neuchâtel [3]1964) 216s.

Rusche, H., *Das Glück der vielfach Hungrigen* (*Mt 5,6*)*:* DGlOr 52 (1976) 24-26.178.180.

Sabourin, L., *The Psalms, their Origin and Meaning* (Nueva York [2]1974).

— *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Esegesi*, 2 vols. (Marino [2]1976).

Salas, A., *¡Felices los que cooperan a la paz!*: BF 9 (1983) 75-87.
Salguero, J., *Las Bienaventuranzas evangélicas*: CB 29 (1972) 73-90.
Salvoni, F., *Il significato della prima beatitudine*: ScCat 60/3 (1932) 426-442; 60/4 (1932) 18-37.
Sancho Andreu, J., *"Fide divites". "Bienaventurados los pobres de espíritu" en la interpretación de los Santos Padres, hasta Orígenes*: AV 5 (1979) 311-349.
Sanford Lasor, W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Michigan 1972).
Sasse, H., Γῆ, en TWNT I, 676-680.
Schanz, P., *Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus* (Friburgo de Brisgovia 1897).
Schelkle, K. H., *Die Gemeinde von Qumrân und die Kirche des Neuen Testaments* (Die Welt der Bibel 8; Düsseldorf 1960).
Schille, G., *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evamgeliums, II: Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*: NTS 4 (1957/58) 101-114.
Schilling, O./Rivera, L. F., *Pobreza*, en *Enciclopedia de la Biblia* V (Barcelona 1963) cols. 1141-1146.
Schiwy, G., *Weg ins Neue Testament. Kommentar und material. I: Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas* (Wurzburgo 1965).
Schlatter, A., *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbsständigkeit* (Stuttgart [6]1963).
Schmid, H. H., *šālôm. La pace nell'Antico Oriente a nell'Antico Testamento* (Brescia 1977).
Schmid, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Das Neue Testament 1; Ratisbona [3]1956).
Schmitt, J., *Les écrits du N.T. et les textes de Qumrân. Bilan de cinq années de recherches*: RScRel 29 (1955) 381-401; 30 (1956) 55-74, 261-282.
Schmitz, O., Παρακαλέω, en TWNT V, 771-798.
Schnackenburg, R., *Reino y Reinado de Dios* (Madrid [2]1970).
— *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge* I (Munich 1967).
— *Reino de Dios*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1967) cols. 888-907.
Schneider, G., *Botschaft der Bergpredigt* (Leipzig 1973).
Schniewind, J., *Il Vangelo secondo Matteo* (Nuovo Testamento 2; Brescia 1977).
Schrenk, G., Δικαιοσύνη, en TWNT II, 194-214.
Schubert, K., *Bergpredigt und Texte von 'En Fešḥa*: TQ 135 (1955) 320-337.

Schulz, S., *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich 1972).
Schürmann, H., *Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der "Predigt am Berg". Lk 6,20-49:* BZ 10 (1966) 57-81.
— *Das Lukasevangelium* I (HTKNT III, 1; Friburgo 1969).
Schwarz, G., *"Ihnen gehört das Himmelreich"? (Matthäus V, 3):* NTS 23 (1977) 341-343.
Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga [6]1951).
Schweizer, E., *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu:* NTS 19 (1972/73) 121-126.
— *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2; Gottinga [13]1973).
Scott, J. A., *The Meaning of Mt 5,10:* CJ 23 (1927/28) 47-48.
Shepherd, M. H., *The Epistle of James and the Gospel of Matthew:* JBL 75 (1956) 40-51.
Sicre, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los Profetas preexílicos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).
Smend, R., *Bundesformel:* TS 68 (1963) 1-39.
Smit Sibinga, J., *Zalig de armen van geest:* VTh 30 (1959/60) 5-15.
Soiron, Th., *Dei Bergpredigt Jesu. Formgeschichtiliche, exegetische und theologische Erklärung* (Friburgo de Brisgovia 1941).
Sorg, Th., *Corazón* (καρδία), en *Diccionario Teológico del N.T.* (Salamanca 1980) 339-341.
Soubigou, L., *Sous le charme de l'Évangile selont Saint Luc* (París 1933).
Spadafora, F., *Temi di Esegesi* (Rovigo 1953).
— *La seconda beatitudine nel testo e contesto evangelico:* Tab 30 (1961) 197-206.
— *La quarta beatitudine nel testo e contesto evangelico:* Tab 30 (1961) 293-300.
Spicq, C., *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence:* RB 54 (1947) 331-339.
Spinetoli, O. da, *Matteo. Commento al "Vangelo della Chiesa"* (Asís 1971).
Staab, K., *Das Evangelium nach Matthäus* (Echter-B I; Wurzburgo 1951).
Stanley, D. M., *The Gospel of St. Matthew* (NTRG 4; Collegeville [2]1963).
Staudinger, J., *Die Bergpredigt* (Viena 1957).
Steenkiste, J.-A. van, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum*, 4 vols. (Brujas [3]1880-1882).
Steinmann, A., *Die Armen im Geiste (Mt 5,3):* TGl 14 (1922) 94-105.

— *Die Berpredigt exegetisch-homiletisch erklärt* (Paderborn 1926).

Stendhal, K., *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XX; Upsala 1954).

— *Matthew*, en *Peake's Commentary on the Bible*, dirigido por M. Black/H. H. Rowley (Londres-Edimburgo 1962).

Stenzel, M., *Pobreza*, en *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona 1976) cols. 828-831.

Stott, J. R. N., *Christian Counterculture. The Message of the Sermon on the Mount* (Downers Grove 1979).

Strack, H. L./Billerbeck, P., *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch.* I: *Das Evangelium nach Matthäus* (Munich 1922/1969).

Strecker, G., *Die Makarismen der Bergpredigt:* NTS 17 (1970) 255-275.

— *Der Weg der Gerechtigkeit* (Gotinga 1971).

Streeter, B. H., *The Four Gospels. A Study of Origins* (Londres 1924/1956).

Suggs, M. J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge 1970).

Sukenik, E. L., *'wṣr hmgylwt hgnwzwt* (= *Tesoro de los Rollos de las Grutas*) (Jerusalén 1954).

Tasker, R. V. G., *The Gospel According to St. Matthew* (Londres 1969).

Theissing, J., *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F. VI; Breslau 1940).

Tholuck, A., *Ausfürliche Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus* (Hamburgo ³1845).

— *Die Bergrede Christi* (Gotha ⁵1872).

Tibaut, R., *Le sens des paroles du Christ* (Musaeum Lessianum, Sect. théol. 36; Bruselas-París 1940).

Tilborg, S. van, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden 1972).

Tous, L., *¡Felices, los que sufren!:* BF 9 (1983) 38-46.

Trémel, Y. B., *Béatitudes et morale évangelique:* LumV 21 (1955) 83-102.

Trilling, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Geistliche Schriftlesung 1; 2 vols., Leipzig 1962).

— *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (StANT X; Munich ³1964).

— *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemässer Auslegung* (Leipzig 1968).

Troadec, H., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Paroles de Vie; Tours 1963).
Truhlar, K. V., *Aspecto terreno de las bienaventuranzas:* Con 39 (1968) 378-389.
Trujillo, R., *Elementos de Semántica Lingüística* (Madrid 1976).
Tuya, M. de, *Evangelio de San Mateo* (Biblia Comentada V; Madrid 1964).
Vaganay, L., *La mystique des nombres dans les quatre premiers chapitres de Matthieu:* RScRel 7 (1933) 296-297.
Vannutelli, P., *De Evangelio Talmudicis et Midrasticis libris illustrato:* ScCat 57 (1929) 273-286.358-370.431-439.
Vattioni, F., *Le beatitudini nella Sacra Scrittura:* StuS 2 (1962) 469-490.
— *Il Ponte tra l'Antico e il Nuovo Testamento:* StuS 3 (1963) 3-34.
— *Povertà e ricchezza nella Sacra Scrittura:* StuS 3 (1963) 205-223.
— *Beati i poveri ... Guai a voi ricchi (Mt 5,3; Lc 6,20-24):* StuS 3 (1963) 467-499.
— *Beatitudine, povertà, ricchezza* (Milán 1966).
Vermotte, P., *À propos d'une interprétation de Matthieu V, 3:* BulAGB 4 (1960) 100-105.
Vidal, D., *Decápolis,* en *Enciclopedia de la Biblia* II (Barcelona 1963) cols. 820s.
Villar, S., *¡Felices, los pobres de espíritu!:* BF 9 (1983) 14-24.
Vogt, E., *Forma antiquior hymni 1QM 14,3-16 in 4QM[a]:* Bib 38 (1957) 483-485.
Votaw, C. W., *Sermon on the Mount,* en *Dictionary of the Bible. Extra Volume* (Edimburgo 1904/1947) 1-45.
Walter, N., *Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus,* en SE IV (Berlín 1968) 246-258.
Warusfel, A., *Les Nombres et leur mystère* (Le Rayon de la Science; París 1971).
Weinel, H., *Die Bergpredigt, ihr Aufbau, ihr ursprünglicher Sinn und ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgeschichte und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Aus Natur- und Geisteswelt 710; Leipzig-Berlín 1920).
Weis, B., *Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen* (Halle 1876).
Weiser, A., *Die Psalmen* (ATD 14) I (Gottinga [4]1955).
Weiss, B., *Das Matthäusevangelium* (Kritsch-exegetischer Kommentar über das N.T. I/1; Gotinga [9]1898).
Weiss, H., *Die Bergpredigt Christi in ihrer organischen Zusammenhang erklärt* (Friburgo de Brisgovia 1892).

Weiss, J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga [2]1900).
— *Die Schriften des N.T.* I (Gotinga [2]1907).
Wellhausen, J., *Das Evangelium Matthaei* (Berlín [2]1914).
Wendt, H. H., *Die Lehre Jesu* II (Gotinga 1890).
Windisch, H., *Friendensbringer - Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*: ZNW 24 (1925) 240-260.
— *Die Sprüche vom Eingehen in das Reiche Gottes*: ZNW 27 (1928) 163-192.
— *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese* (Untersuchungen zum N.T. 16; Leipzig [2]1937).
Winterstein, A., *Die christliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften* (Maguncia 1898).
Wrege, H.-Th., *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T. 9; Tubinga 1968).
Wrigth, G. E./Filson, F. V., *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia 1956).
Wülfing von Martitz, P./Fohrer, G./Schweizer, E./Lohse, E./ Schneemelcher, W., Υἱός, en TWNT VIII, 334-400.
Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962).
Zahn, Th., *Das Evangelium des Matthäus* (Kommentar zum N.T. I; Leipzig-Erlangen [4]1922).
Zampini, G. M., *Il Discorso dalla Montagna nel testo della "Bibbia Volgare"* (Milán 1898).
Zehrek, F., *Die Funde von Qumran und ihr Verhältnis zu den drei älteren Evangelien*: TPQ 109 (1961) 177-193.
Zerwick, M., *Graecitas Biblica* (Roma [5]1966).
Zimmermann, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* (Stuttgart 1967).
Zorell, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (París [3]1961).

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Las cifras corresponden a la numeración de las páginas, salvo cuando remiten a notas. Para evitar una prolijidad inútil, no se registran las citas correspondientes a Mt 4,25-5,10.

1. *Antiguo Testamento*

Baruc

Salmos

Proverbios

Job

Eclesiastés

Eclesiástico

Sabiduría

2. *Nuevo Testamento*

Mateo